الإصلاحُ المعرفي

في العالم الإسلامي

«العصرِ الحديث»

الطبعة الأولى
1441 هـ / 2020 م

اسم الكتـــاب: الإصلاحُ المعرفي في العالمِ الإسلامي
«العصْرِ الحديث»
المـــؤلـــــف: الدّكتور/ حسّان عبد الله حسّان
موضوع الكتاب: فكر ديني
مراجعة لغوية: عبدالقادر أمين
عدد الصفحات: 192 صفحة
عدد المـــلازم: 12 ملزمة
مقاس الكتـاب: 14 x 21
عدد الطبعـات: الطبعة الأولى
رقــم الإيـــداع: 25119 / 2019
الترقيم الدولي: 1 - 782 - 278 - 977 - 978 :ISBN

التوزيع والنشر:

القاهرة - جمهورية مصر العربية
هاتف: 01012355714 - 01152806533
E-mail: elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com

الإصلاحُ المعرفي

في العالمِ الإسلامي

«العصْرِ الحديث»

الدّكتور/
حسّان عبد الله حسّان

دار البشير للثقافة والعلوم

مقدّمة:

يتناول هذا الكتابُ أحدَ مشاهد حركةِ الإصلاح المعرفي في القرن العشرين، وهو المشهدُ الخاصّ بظهور سؤال الإصلاحِ في مواجهة حركة التّغريب التي طغتْ على حركة الفكْر في العالم الإسلامي، وطرحت خططَها في مجالات التّعليم والقانون والسّياسة؛ حيث انطلقتْ حركةُ الإصلاح في هذه المواجهة من الرّغبة الداخليّة في الإصلاح والتّطوير، فالإصلاح فعلٌ أصيل في حركة الأمّة، ورسالتها بالأساس رسالةٌ إصلاحيّة {إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ}[هود:88]. ولا يمكن للأمّة أنْ تدعو غيرَها إلى الإصلاح وهي فاقدةٌ له أو لبعض مقوّماته ومظاهره. ومن هنا، جاءت هذه الدّراسة تبيّن مسارات فعل التغريب - في حركته الأولى - في الأمّة وغراسَه الباكر، ثمّ تناولت المواقفَ الأصيلة لروّاد الإصلاح في الأمّة، وأفكارهم في مواجهة هذه النّزعات بتنبيه الأمّة إلى فعل تنزيه العقل المسلم عمّا وقع من أسرِ الاسْتلاب من ناحية والجمود من ناحية أخرى، وطرح خطوطٍ منهجيّة لمعالم الإصلاح في الأمّة.

الهدفُ العامّ لهذه الدراسة هو تحقيقُ مقاربةٍ لبناء نسقٍ معرفي توحيديّ للإصلاح في الأمّة عابر للحدود الضّيقة التي صنعها الاستعمارُ والتغريب، أمّا الأهداف التّفصيليّة فهي:

1 - البحثُ عن العلاقة بين «الأسس المعرفيّة» في جهود المصلحين الذين عيّنتهم الدّراسة، وبيان مدى مساهمة هذه الجهود في إعادة اكتشافِ النّموذج المعرفي التوحيديّ وطرق تفعيله.

2 - الإسهامُ في بلورة «منحى معرفي» يتمّ من خلاله إدراكُ أعمال المصلحين والمفكّرين في العالم الإسلامي.

3 - خلقُ وعي بحثي بأهميّة «البعد المعرفي» في حركة الإصلاح، ومن ثمّ ضرورةُ الكشف عنه في الإنتاج الفكري لروّاد الإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

4 - تحفيزُ الباحثين لطرحِ صورةٍ شاملة للمشهد الفكري الإسلامي، وذلك لأنّ الأمّة مهْما تعددت أوطانها وغلبتْها الدّولةُ القطرية؛ إلّا أنّها تظلّ أمّة بمفهومها القرآني (الوسط الجامع)؛ بل والاستراتيجي أيضًا، فما عاناه العالمُ الإسلامي في القرن الـ18 في تركيا، هو نفسه ما عاناه في مصر وإيران،...

5 - لفتُ الانتباه إلى «النّاظم الفكري» للإصلاح (داخل المدرسة الإسلامية)، وعلى تكامليّة الأفكار الإصلاحية، في ضوء هذا «النّاظم الفكري»؛ بما يُمكّن من بناءِ نسقٍ معرفي توحيدي للإصلاح.

6 - مقاومةُ نهج التّجزئة والتفتّت والمذهبيّة والتعصب - الذي هو أحدُ نتاجات حركة التغريب - في قراءة المشهد الفكريّ الإسلامي ونتاجاته المعرفيّة ورؤيته الحضارية.

7 - إدراكُ لحقيقةِ مفهوم «الأمّة الوسط الجامع» مهْما اختلفت روافدُ الأمّة: اللغويّة والعرقيّة والمذهبية؛ إلّا أنها في نهاية الأمر تنبعُ من مَعينٍ واحد هو (التوحيد)، وتحمل همًّا واحدًا هو الهمّ (الرّسالي الحضاري)، وتسعى إلى تحقيقِ مقصدٍ واحد هو (الاستخلاف) بكافّة معانيه ومضامينه القيميّة والتوحيديّة الكامنة في الوظيفة الإلهيّة للإنسان {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}[البقرة/ 30].

8 - تعضيدُ النّظرة التكامليّة لأمّتنا ونموذجها الحضاري المتفرّد، وجهود مفكّريها التي تشكّل نسقًا فكريًّا متكاملًا رغم التعدّد والتنوّع الكائن في سياقاتِ نشأتهم الفكرية.

ومِن الناحيّة المنهجيّة، فإنّ الدّراسة اعتمدت على تناول ثلاثةٍ من روّاد حركة التجديد والإصلاح المعرفي في العالم الإسلامي خلالَ القرنين التّاسع عشر والعشرين، الذين كانت لهم إسهاماتُهم النوعيّة والرائدة في الإصلاح المعرفي في الأمّة، أمّا الرّواد الذين سوف تتناولهم الدّراسة الحالية، فهُم: الإمام محمد عبده (1849 - 1905م)[1]، مصطفى صبري (شيخ الإسلام في الدولة العثمانية (1869 -

(1) ولد الإمام «محمد عبده» في عام 1266هـ - 1849م، تلقّى دروس الفقه والشرّيعة وحفظ القرآن الكريم بالجامع الأحمدي بطنطا، ثمّ انتقل إلى الدّراسة بالأزهر عام1865، فدرس الفقهَ والتّفسير واللغة والنّحو والبلاغة، وحصل على الشّهادة العالميّة منه عام 1877. بدأ حياته الإصلاحيّة مهتمًّا بالإصلاح عبْر السّياسة، وكان من المؤيّدين للثورة العرابيّة 1882؛ لذا تمّ نفيه إلى بيروت، ثمّ إلى فرنسا؛ حيث التقى هناك بجمال الدين الأفغاني وأصدرا معًا

1954) [1]، والدكتور علي شريعتي (1933 - 1977)[2]. وهذه

«العروة الوثقى» والتي توقّفت بعد ثمانيّة عشر عددًا.

قام محمد عبده بكتابة وشرح عددٍ من الكتب، منها «رسالة التوحيد»، تحقيق وشرح «البصائر القصيريّة للطوسي»، تحقيق وشرح «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني، ونهج البلاغة للشّريف الرضي، كتاب «الإسلام والنصرانيّة بين العلم والمدنية» وفي هذا الكتاب قام الإمام محمد عبده بإجراءِ مقابلة بين الدّينين الإسلامي والمسيحي وأثرهما في العلم والمدنية، تقرير إصلاح المحاكم الشرعيّة سنة 1899. (انظر حول سيرته الذاتية: الطناحي طاهر. (عرض وتحقيق وتعليق)، مذكرات الإمام محمد عبده سيرة ذاتية، القاهرة،كتاب الهلال، العدد507،مارس 1993).

(1) ولد مصطفى صبري عام 1869م في توقاد بالأناضول، وأصبح أستاذًا يحاضر في مسجد محمد الفاتح عام 1890م، وتولى المشيخة الإسلاميّة في 1919م. وكان له نشاطٌ سياسي وفكريّ بارزان. من مؤلّفاته العلميّة «مجدّدو الدين»، «قيمة الاجتهادات العلميّة للمجتهدين المحدثين في الإسلام» و«النكير على منكري النعمة من الدّين والخلافة والأمّة (1924م)»، «مسألة ترجمة القرآن» (1931م) و«موقف البشر تحت سلطان القدر» (1952م)، و«قولي في المرأة (1934م)، «القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون» (1942)»، ثمّ موسوعته الفكريّة «موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين» (1950) وتتكوّن من أربعة مجلّدات كبيرة ضمّت كلَّ آرائه الفقهيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والسياسية.

(2) ولد علي بن محمد تقي شريعتي في (مزينان)، وهي قرية من قرى منطقة خراسان في إيران، وذلك في عام 1933م، أنهى دراسته الجامعيّة عام 1958م، وحصل على المركز الأوّل في قسم اللغة الفارسيّة وآدابها، ونظرًا لذلك منحته الجامعة بعثةً علميّة لاستكمال دراسته بالخارج؛ فتوجّه إلى فرنسا في عام 1959م، ثمّ عاد يعمل أستاذَ علمٍ بجامعة مشهد، ثمّ فُصل منها، أسّس عام 1969 «حسينيّة إرشاد» والتي اتّخذ منها معهدًا علميًّا لنشر أفكاره «العودة إلى الذات»، وقد حاول شريعتي في هذه المؤسّسة =

النّماذج فضلًا عن أنّها تمثّل روافدَ فكريّة متعدّدة كان لها تأثيرُها الواضح في الحضارة الإسلامية؛ فإنّها - أيضًا - كانت نواةً لتأسيس مدارسَ فكريّة إصلاحيّة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر يمكنُ رصدُها وتتبّعها في دراساتٍ أخرى لتأمّل التّرابط والتّكامل للفكر الإصلاحي المعاصر، وذلك في ضوء النظرة الكليّة (التي تطمح هذه الدّراسة إلى تقديمها) لحركة الإصلاح في العالم الإسلامي.

وتنطلقُ هذه الدّراسة من مقولةٍ أساسيّة هي: أنّ أحدَ أهمّ أبعاد الأزمة الحضاريّة التي تواجه أمّتنا هي مشكلة «الإصلاح المعرفي» الذي يُشَكّل عبر المؤسّسات الحضاريّة للأمة؛ إلّا أنّ عمل هذه المؤسّسات مرهونٌ بصحّة وسلامةِ العقل المسلم؛ لذا فإنّ المأمول في جهود المفكّرين والمصلحين العناية بتصحيح التصورات والمفاهيم التي تقوم عليها بنيةُ العقل المسلم، والتي تعرّضت إلى تشويهٍ وخلطٍ عبْر القرنين الماضيين، ومن هنا فإنّ الجهود الإصلاحيّة ينبغي أنْ تتّجه إلى العقل المسلم ومنظومته المعرفيّة لإعادة اكتشاف نموذجِه المعرفي الحضاري المتميز والمتفرّد، وتصحيح ما علق به من تشوّهات وانحرافات معرفيّة ومنهجية.

تقعيد نظامٍ تربويّ إسلاميّ فريدٍ يلبّي احتياجات المجتمع المسلم المعاصر في النواحي الفكريّة والثقافيّة والنّهضوية. نظرًا لتمدّد أفكاره بين الشّباب الإيراني تمّ القبضُ عليه من قِبَل سلطات الشّاه، وسُجن ثمانية عشر شهرًا، ثمّ سمحت له السلطة بالسّفر إلى لندن عام 1977، ثمّ وجِدَ مقتولًا بعد شهرٍ من سفره. خلف لنا شريعتي ما يقرب من 120 مؤلفًا متعدّدة المناحي الفكريّة، إلّا أنّها جميعًا تعالج مسألة الإصلاح المعرفي.

ومن ناحية التّناول المنهجي، تعتمد الدّراسةُ على منهج «التّحليل والتركيب» للإنتاج الفكري الإصلاحي الذي قدّمه المفكرون في نتاجاتهم العلميّة، وطرحُه في إطارين: الأوّل، إطار المقاومة لحركة «التغريب» ومعالجة آثارها وجوانبها المتعدّدة التي أحدثها في العقل المسلم وبنيَتِه المعرفية. والثاني، إطارُ الاكتشاف والبناء والتشييد لعناصر «النّموذج المعرفي التوحيدي» (المفاهيم، التصوّرات، المدركات، طرق التّفكير) وبيان لدورها الفاعل في البناء الحضاري المنشود، من خلال إصلاح الداخل الإسلامي.

وقد سارت الدّراسةُ في تناولها لجهودِ هؤلاء الرّواد بطريقةٍ أفقيّة، وهو ما يتوافق مع اتجاه الدّراسة في تحقيق مقاربة معرفيّة للمشهدِ الفكري الإسلامي. وتنقسمُ هذه الدّراسة إلى ستّة محاور: المحور الأوّل يتناول مقترحًا منهجيًّا للباحثين في كيفيّة الدّرس المعرفي لروّاد الإصلاح في العالم الإسلامي، والمحور الثاني يتناول مفهومي «الإصلاح والتغريب» باعتبارهما مفاهيم مركزيّة في هذا الكتاب - بين يدي القارئ الكريم - ، والمحور الثالث يتناول بواكيرَ التّغريب في واقع الأمّة ومساراته في الدّول المركزية: مصر، وإيران، وتركيا؛ والمحور الرابع يتناول تصوّر حركة الإصلاح المعرفي للأزمة الحضارية، والمحور الخامس يتناول المنهجيّة المعرفيّة لمعالجة الأزمة الحضارية، والمحور السادس يتناول المجالَ الحيوي لقضايا الإصلاح المعرفي.

المحْورُ الأوّل

الدّرسُ المعرفيّ لروّاد الإصلاحِ والتّجديد

المحْورُ الأوّل

الدّرسُ المعرفيّ
لروّاد الإصلاحِ والتّجديد

نطرحُ – في البدء – ما يتعلّق بمنهجيّة الدّرس المعرفي لروّاد الإصلاح والتجديد في الأمّة، وتبدو أهميّة هذا الطّرح في طبيعة ما قدّمه هؤلاء الرّواد من أفكارٍ ظهرت في بوادر الأزمة الحضاريّة التي دخلت فيها الأمّة–لا سيّما – في العصر الحديث، سواء كان ذلك يتعلّق بالبُعد الدّاخلي والذّاتي لها، المتمثّل في الجمود وتبديد العقل والدّخول في كهفِ ما بعد التحضّر، أوْ ما يتعلّق بالعوامل الخارجيّة المتمثّلة في إعاقات الاستعمار لحركة الإصلاح الدّاخلي، وما تبعَه من نتائج على واقع الأمّة وعلى عقلها.

ومِن ناحية أخرى، تبدو أهميّة درسِ هذه الأفكار الإصلاحيّة ليس لمجرّد استدعائها ذهنيًّا، وإنّما للبحث في كيفيّة تشغيل تلك الأفكار في الواقع المعاصر للأمّة، وإدراك ما حدث من تراكمٍ لها– طولًا وعرضًا – في العقل المسلم عبْرَ ما يزيد على قرنيْن من الزّمان، ومن ثمّ جاء هذا الطّرح للدّرس المنهجي والمعرفي لروّاد الإصلاح والتجديد؛ لعلّه يفيد الباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر.

مما يجب مراعاتُه منهجيًّا للباحث في أفكار روّاد الإصلاح في الأمّة ما يلي:

1 - إدراكُ البيئة بمعناها الواسع التي ظهرت فيها أفكارُ الإصـلاح: التّاريخ، والجغرافيا، والمذهب، والتنشئة والتّعليم والأكاديميا.. فالأفكارُ البشريّة ترتبط دائمًا ببيئتها، سواء كان ذلك أخذًا أو عطاء، رفضًا أو موافقة، وعلى سبيل المثال، مفهومُ الخلافة الذي تحدّث فيه كلّ مَن عاصر إلغاءَ هذه المؤسّسة السياسيّة المشيدة في حضارتنا لمدّةٍ تقترب من عشرةِ قرون، كما ظهر عند رشيد رضا، ومصطفي صبري، وحسن البنا، وغيرهم.. فكانت الدّعوة إلى استعادة الخلافة ردَّ فعلٍ طبيعي لهذه الحادثة التاريخية... ولوْ عاش هؤلاء إلى عصرنا الحاضر لتناولوا القضيّة بصورةٍ أخرى وفقًا للمتغيّر التاريخي والسّنني.. والشّاهد من هذا القول أنّه لا ينبغي اجتزاء الأفكار من بيئتها: التاريخيّة والجغرافيّة أو الدينيّة، أو حتّى على مستوى البيئة الصغيرة (الأسرة)، أو البيئة التعليمية؛ فالفكرةُ بنتُ بيئتها، والأفكارُ لها وظيفةٌ وليست في إطلاق؛ بل إنّ القرآن ذاته يؤكّد على تعليل الأحكام والفروض بعللٍ اجتماعية، وظهرت كتاباتٌ عديدة تحمل مثلَ هذا المعنى «علل الأحكام»، «الموافقات»، وهكذا... فما بالنا بأفكارِ البشر التي لا ينبغي - أصلًا - أنْ تحمل إطلاقًا؛ بل نسبيًّا بتغيّر عناصر البيئة «الزمان والمكان والتاريخ والمعرفة».

2 - إدراكُ التّصور الفكريّ المنهجي للأزمة الحضاريّة: إنّ إدراك تصوّر المفكّر - أو الرّائد - للأزمة الحضاريّة التي تعاني منها الأمّة يبين أسباب الأزمة وعواملها، وهل أسبابها داخليّة فقط، أم خارجيّة فقط، أم خارجيّة وداخلية، وما طبيعة العوامل الداخليّة وكذلك الخارجية، وماهيّة هذه العوامل أو الأسباب التي أدّت إلى «الأزمة الحضاريّة التي تعيشها الأمّة وتعانيها.

والتعرّف على هذه الأسباب يُظهر إلى أيّ مدرسةٍ فكريّة أو منحا معرفي ينتمي هذا المفكّر أو الرائد، وأي سُبل الإصلاح يتبنّى؛ هل يتبنّى طرق الإصلاح الدّاخلي (الذاتي)، أم الخارجي (المستورد)، أم يلفق بينهما، كما يُظهر التّعرف على أسباب الأزمة - عند المفكّر أو الرائد - المردود المعرفي والثقافي (سلبيًّا أو إيجابيًّا) للبيئة وعناصرها التي تشكّل فيها، وإلى أيّ مدى استجاب لها (سلبًا أو إيجابًا).. وما مردودها في تصوره الفكري والمنهجي للأزمة الحضارية. كما أنّ إدراك التصوّر الفكري - المنهجي للأزمة الحضاريّة يساهم في إدراك الحلول التي يقدّمها لمعالجة الأزمة الحضارية، فالحكمُ على الشيء فرع من تصوره.

3 - الوقوفُ على منهجيّة معالجة الأزمة الحضاريّة: وهذه الخطوة تتطلّب تأمّلًا ذاتيًّا من الباحث أو الدارس للمفكّر أو الرائد، تأمّلًا ذاتيًّا يبلغ به الباحثُ منهجَ ذلك المفكّر ومساره الإصلاحي المتبنّى

لديه، أو الذي تحقّق لديه قناعاته، فمحمّد عبده رأى أنّ «التربية» هي منهجُ معالجة الأزمة، بينما رآه جمال الأفغاني سياسيًّا، ورآه رشيد رضا «وعيًا مجتمعيًّا»، ثمّ التقط حسن البنا منهم جميعًا هذه العناصر، وطرحَ أفكاره الإصلاحيّة في هذا الإطار الثّلاثي.. أمّا مالك بن نبي فجعل «الفرد» محورَ مشروعه الإصلاحي الحضاري باعتباره اللّبنة الأولى في هذا البناء والمؤسّسَ لشبكتِه الاجتماعيّة الرّاهن عليها فعلُ الحضارة.. أمّا علي شريعتي فيجعل «النّاس» - كلّ النّاس - مناطَ التّغيير، فالإسلامُ لا يعتبر بنظريّة النّخبة أو القادة البارزين كعواملَ للتّغيير، وهو ما يتوافق مع رؤية عبد الرحمن الكواكبي الذي يؤكّد على ضرورة أنْ يطلب أغلب النّاس حريتهم من المستبدّ ليتحقّق التخلّص منه باعتباره مصدرَ كلّ الشّرور والآثام والطّغيان. أمّا روّاد مشروع «إسلاميّة المعرفة»، فقد ركّزوا على القضيّة الفكريّة واعتبروها أصلَ الإصلاح ومنهجه المتبع.

إذًا.. مِن الضروري معرفيًّا أنْ يتأمّل الباحث منهجَ المصلح أو المفكّر الذي تُبنى عليه أفكارُ الإصلاح عنده؛ لأنّ هذه الأفكار ليست عشوائيّة، ولكنّها طرحت من خلال منهج متبنّى في الإصلاح حقّق لدى صاحبه قناعاتٍ معرفيّةً معينة، ومنظومةً فكريّة متكاملة.. وهذا ييسّر فعل التقويم لأفكار الرّائد أو المفكّر والتشغيل لها.

4 – (المجال الحيويّ للإصلاح) قضايا/ موضوعاتُ الإصلاح:

وهذه الخطوةُ يَظهر فيها آثار الخطوات الثلاث السّابقة: البيئة، والتصوّر، والمنهج. وهذه الخطوةُ تتطلّب من الباحث قدرة ومهارةَ التحليل والتركيب، فالقضايا التي يطرحها المفكّر أو الرّائد هنا تمثّل الجانب الموضوعي أو الموضوعاتي لقضيّة الإصلاح عنده، وتمثّل القضايا/ الموضوعات التي يطرحها المفكّر/ الرّائد الإصلاحي كليات الفكرة الإصلاحيّة لديه أو المجالَ الحيوي للإصلاح بما تتضمّنه من عواملَ اهتمام وقناعاتٍ معرفيّة بأنّ القضايا/ الموضوعات المطروحة هي ذات الأولويّة في برنامج الإصلاح الحضاري لديه، وتتمحور غالبًا قضايا الإصلاح حول: الفرد أو المجتمع، الفكرة أو المؤسّسة، التعليم أو الاقتصاد، الأخلاق أو الاجتهاد.

ففي الوقتِ الـذي اهتمّ فيه «محمد عبده» في مشروعه الإصلاحي بقضايا: تصحيح فهم العقيدة، وتطوير علم الكلام، وإصلاح التّعليم الأزهري؛ فقد اهتمّ «مالك بن نبي» في مشروعه الإصلاحي الحضاري بفكرة: العوالم الثّلاثة صانعة الحضارة والتاريخ: الأشخاص والأفكار والأشياء، والوحدة الإسلاميّة محور طنجة جاكرتا، ومشكلة الثّقافة، وإنسان ما بعد الموحدين...، واهتمّ «شريعتي» – في ذات الوقت – بمواجهة جمود رجال الدين، وجمود المذهب، والمتفرنجين أشباه المثقّفين، وأبرز دورَ

المفكّر المسئول والمستنير، وهكذا.. إنّ قضايا الإصلاح المعرفي التي يطرحها المفكّرون أو روّاد الإصلاح تمثّل برامجَ عملٍ للأمّة ينبغي تفنيدُها وتحليلها وطرحُها على المتغيرات المعاصرة بغاية النّقد والتشغيل؛ فيستبعد ما هو مرتبطٌ بعواملَ قد زالت، والإبقاء على القضايا المستمرّة التي تمثّل جوهر فكرةِ التّغيير في عالمنا الإسلامي.

وجملةً فإنّ قضايا الإصلاح المعرفي خلال القرنيْن الماضييْن عند هؤلاء الرّواد قد تمركزت بصورةٍ كليّة حول عدّة محاور، هي:

أ - الدّين ومكانتُه في التّغيير الحضاري: والبناء المنشود للمجتمع الجديد، وتشخيص حالة التدين به القائمة، ومعيار اقترابها من المقياس الصحيح أو انحرافها، وأدوات التعامل معه، ونقاء رؤيتنا للدّين أو غبشها، وما أُدخل في «الدّين» وما ليس منه، وما أخرج منه وهو في الأصل من كيْنونته..إلى آخر هذه القضايا التي تتعلق بهذا المتغير العامل صاحب الدّور في تكوين الحضارات. والذي ارتبطت به حضارتنا صعودًا وهبوطًا ويقظة أو جمودًا، وفقًا لعلاقتنا به، وفهمنا له، وتلقّينا لرسالته.

ب - الغرب: يعدّ الموقف من الغرب وحضارته، ومشروعه، ونموذجه؛ أحدَ العوامل المؤثرة في حركة الإصلاح وإنتاجها المعرفي، فلا يمكن إنكارُ الحالة القائمة منذُ ما يزيد على قرنين من تفوّقٍ علمي وتكنولوجي وتغير حضاري. وفي ذاتِ الوقت اختزل

الغربُ المفهومَ الإنساني على «الإنسان الغربي»، ودور الاستعمار في إعاقة أمتنا وإعاقة يقظتها، فالموقف منه ومِن آثاره الفكريّة والحضاريّة متغيّرٌ آخر تأثّرت به أفكار الإصلاح في أمتنا.

ج - الأمّة: في ظلّ سيادة مفهوم «الدّولة القُطرية» التي ساقها الاستعمار إلى عالمنا الإسلامي؛ كان لمفهوم الأمّة على مستوياته المتعدّدة: المعرفيّة، والتاريخيّة، والحضاريّة حضورٌ بارز في أفكار الإصلاح، مقارنةً بمفهوم الدولة القطرية، وللمفهوم أهميّة إذْ أنّ أفكار الإصلاح المعرفي لا تتحدّث عن إصلاحٍ جزئي أو جغرافي لدولة أو إقليم في عالمنا الإسلامي؛ بل تنطلقُ أفكار الإصلاح إلى مفهوم «الأمّة» الواحدة، المرشدة، كما تنطلق منه مستلهمةً قواعد وأسسَ التّجربة الأولى.

هذه العناصرُ السّابقة لا تكاد يخلو مشروعٌ إصلاحي بإبراز الموقف منها، ومن ثمّ فنعتبرها قوالبَ تحليليّة أساسيّة في هذه الخطوة من ركائز الدّرس المعرفي. كما أنّها تدلّل في نفس الوقت على القضايا الكبرى التي عرضت لها أفكار الإصلاح في أمتنا.

المحورُ الثّاني

الإصلاحُ المعرفيّ والتّغريب
تجاذباتُ المفهوم

المحورُ الثّاني

الإصلاحُ المعرفيّ والتّغريب.. تجاذباتُ المفهوم

فكرةُ «الإصلاح» من الأفكار الأصيلةِ في المنهج الإسلامي، وترتبط في جانبها العمراني بأسبابِ وعواملَ بناءِ الأمّة وإخراجها من الظّلمات إلى النور، ومن الانحراف إلى السّوية، ومن الإفراط والتفريط إلى الوسطيّة والاعتدال، ومن الجمود والتّقليد إلى التّطور والتجديد، ومن الجوْر والفساد إلى الصّلاح والإصلاح، وقد تعرضت أمّتنا - منذُ ما يزيد عن قرنيْن - إلى محاولاتٍ لتغييبها، واستهداف استقامتها الحضاريّة، وفعلها الصالح الحضاري، وقد أصيبتِ الأمّة في بعضِ جوانبها التي تتّصل بالبناء المعرفيّ للعقل المسلم، نتيجة لعوامل داخليّة وأخرى خارجية، وقد تمثّل النّوع الأوّل في سيادة الجمود، وانسدادِ باب الاجتهاد، وهيمنة عقليّة التقليد، وغياب عقليّة الإبداع والعمران. وكان المشروعُ الفكريّ الغربي الذي تمدّد في العالم الإسلامي نتيجةَ تداعي الخلافة العثمانيّة ثمّ إعلان سقوطها عام 1926م، والذي برز متفوّقًا في إنتاجه الماديّ

والعلمي؛ العاملَ الأقوى والأكبرَ أثرًا لظهور سؤال «الإصلاح» في الفضاء المعرفيّ الإسلامي الحديث والمعاصر.

«الإصلاح» في اللّغة مِن «صلح» ضدّ الفساد، ونقيضه، وإزالته (إزالة الفساد) [1]، والصلاح - أيضًا - يعني «الاستقامة» و»السّلامة من العيب»[2]. وقد قوبل «الصّلاح» في القرآن تارة بالفساد، وتارة بالسيئة [3].

ويرى السيد عمر «أنّ مفهوم الإصلاحِ في القرآن واحدٌ من مفاهيم المنظومة المفتاحيّة الجامعة بين الأفكار والأشخاص والأشياء، وهو مقابلٌ لمفهوم الإفساد. وقد يدّعي المفسدُ أنّه مصلح؛ مما يجعلنا أمامَ نوعين من الإصلاح: الإصلاح الدّعيّ، والإصلاح التوحيدي. الأوّل ضالّ ومراوغ، واسمٌ على غير مسمى؛ والثاني هو وحدَه الجديرُ باسمه، وهو مفتاحُ الاستقامة، والتّمكين، والعزة، والتزكية، والعمران في الدنيا، والفوز في الآخرة»[4].

---

(1) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، حـ7، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ط2، 1997، ص384.

(2) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، استانبول، دار الدعوة، ط1960،2، ص 520.

(3) الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم،1992، ص489.

(4) عمر، السيد. «مداخل الإصلاح في الأمّة: جدالات الديني والسياسي» في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، تقرير أمتي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006، ص77.

واستعرضَ محمد بريش اثنين وعشرين موضوعًا لـ«الإصلاح» في القرآن الكريم بدلالاتٍ متعدّدة استنتج منها «أنّ الإصلاح في المجتمع المتمثّل لتعاليم القرآن الكريم، يمارس على كافّة الأصعدة فرديًّا وجماعيًّا، فهو سمةُ المجتمع المؤمن ومشروعُه المفتوح والمستمرّ. فالإصلاحُ من المنظور القرآني شموليّ، عميق الجذور في الذات الفرديّة والجماعيّة، يستوجب المراجعةَ الدّائمة وإعادة التزوّد والموائمة، فهو يجري في شرايينها مجرى الدّم؛ إذ لا مجال لبقاء العضو الميّت إذا ما استنفذت الطّاقات لإعادة الحياة له، ولا حلّ إلّا بتره خشية سريانِ الموت إلى كافّة الـذّات»[1]، ويرى عبدُ الحميد أبو سليمان أنّ «الإصلاح» إنّما هو مبدأ وغاية فطريّة سويّة لا تنفصم عن الرؤية القرآنيّة الحضاريّة لمشروع الوجود الإنساني على الأرض»[2].

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الإصلاح يتضمّن معنييْن رئيسيْن، أحدهما سلبيّ والآخرُ إيجابي: الأوّل يعني إزالةَ الفساد والظّلم والانحراف القائم، أمّا المعنى الآخر فيتمثّل في البناء لأسس الحقّ والعدل والسوية، وهو الشعار الذي رفعه شعيب – عليه السلام – مع قومه {إِنْ أُرِيدُ إِلَّا

(1) بريش، محمد. «مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح»، في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، مرجع سابق، ص58.

(2) أبو سليمان، أحمد عبد الحميد. الرؤية الكونيّة الحضاريّة القرآنيّة المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، القاهرة، دار السلام، 2009 ص17.

الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ} [هود:88] مبتغيًا «الترك» لما هُم عليه كاملًا و»الأخذ» بما جاء به كاملًا. فنهجُ الإصلاح ليس كما يتوهّم البعضُ تغييرٌ في بعض جوانب البناء القائم والإبقاء على البعض الآخر؛ ولكنّه تغيير كاملٌ من الجذور يمتدّ إلى الفروع والتفاصيل.

وارتبط مفهومُ «الإصلاح» في الفكْر الحديث بحركة «الإصلاح الديني» في أوروبا ضدّ هيمنة الكنيسة والإقطاع، وتسلّطهما على العقل الإنساني والعمران البشري في العصور الوسطى المظلمة في أوروبا، وقد ظهرت هذه الحركة مع ظهور المذهب البروتستانتي مقابلَ المذهب الكاثوليكي المهيمن على الحياة الكنيسة آنذاك.

أمّا في العالم الإسلامي، فقد ارتبط مفهوم «الإصلاح» في العصر الحديث بالجانب الماديّ العسكري، كما ظهر في تجربة السّلطان سليم الثالث (1761) ومحمد علي (1769)، وناصر الدين شاه (1831) باقتباس «التّعليم العسكري» من النمط الغربي. ويلاحَظ أنّ مصطلح «الإصلاح» لم يكنْ له وجود عند المفكرين المسلمين في بداية المواجهة مع الفكْر الغربي وحضارته؛ بل مالوا إلى استخدام وتبنّي مفهوم «التجديد».(1) وهو ما دفعَ رضوان زيادة للتّساؤل «لماذا استبعد تمامًا لفظ الإصلاحReform لحساب مصطلح التجديد

(1) انظر: زيادة، رضوان جودت. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004.

Reconstruction،...ويـــردّ ذلك إلى عاملين؛ الأوّل: ما جاء في الأدبيّات الدينيّة عن «التجديد»، [1] والثاني: قراءة تجربة الإصلاح الديني المسيحي»[2].

ويوصف «المعرفي» - الشّطر الثّاني للمصطلحِ المطْروح - بأنّه يتعامل مع الظّاهرة من منظور كلي ونهائي،[3] وقصدنا هنا بـ»المعرفي» هو مستوى الإصلاح الذي يتعامل مع كليّات النموذج المعرفي التوحيدي (المفاهيم والتصوّرات والمدركات وطرائق التفكير ومصادره...).

وإجرائيًّا نقصد بالإصلاحِ المعرفي: الجهود الفكريّة التي توجّهت صوب «الأسس المعرفيّة» في مجالَيْن أساسيّين؛ الأوّل: نقدُ وتفنيد الفكْر الغربي الوافد، وردّه إلى أصوله؛ وذلك لبيان اختلافه وتناقضه مع النموذج المعرفي الحضاريّ التوحيدي. والمجال الثاني: بناءُ القيم والتصوّرات والمفاهيم والمدركات وطرق وأساليب التفكير من أجل تأسيساتٍ منهجيّة في المجالات الأساسيّة لـ «المستوى المعرفي التوحيدي والحضاري».

(1) في إشارة إلى حديث «إنّ الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمّة أمر دينها».

(2) زيادة، رضوان. الخطاب العربي حول الإصلاح، في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، مرجع سابق، ص65.

(3) المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة ج1، القاهرة، دار الشروق 1999،ص121.

والمتغيّر الثاني لهذه الدّراسة هو «التّغريب»، وهو واحدٌ من المفاهيم التي تعبّر عن تأثيرات الفكر الوافد في العصر الحديث، مثل: الاستلاب، الغزو الثقافي، الهيمنة الثقافية.. وقد اخترنا «التغريب» لمقاربته في معجمنا اللّغوي من المعنى الذي نقصده، أو في كثير من جوانبه، حيث يشير إلى: حالة الغربة/ الانفصال/ الارتحال/ النزوح/ الغياب/ الاختفاء/ البعد...

ويبدو «التغريب» الأكثرَ فاعليّة في العوامل التي أدّت إلى هيمنة سؤال الإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، وذلك لما أنتجه مشروعُه الفكري من تبايناتٍ حادّة في العقل المسلم وفي تصوراته ومفاهيمه انعكست بدوْرها على منظومتِه الفكريّة وطريقة تصوّره للأحداث والوقائع وتفسيره لها، وهو ما يشير إليه طارق البشري بقوله «إنّ مِن أخطر وجوه الإفساد القيَمي في هذا الشّأن، أنّ ما كان يعتبر عاملًا داخليًّا صار يعتبر عاملًا خارجيًّا في تقويم أحداث التّاريخ نفسه، وانعكس الوضع، فصار ما هو عاملٌ خارجي كالحملة الفرنسيّة على مصر، صار يعامَل أحيانًا كما لو كان عاملًا داخليًّا، وذلك عندما ينظر إليه البعض عنصرًا مساهمًا وباعثًا للنهوض والتقدم. وقد جرى له هذا التقويم تحتَ إملاء المفهوم السّائد عن «وحدة العصر» بالمعنى الأمميّ والحضاري، وما ترتب على ذلك من اغتراب والتحاقٍ برباط التبعيّة مع الغرب، والالتحاق

المعني هنا ليس التحاقًا ماديًّا ولا سياسيًّا ولا اقتصاديًّا؛ ولكنّه التحاق يتعلّق بالوعي»[1]، ويضيف البشري - أيضًا - موضّحًا اتّصالَ واستمرار حركة التغريب وتغْييب الوعي وتحقيق الانْفصال عن الجذور والتّاريخ والتشتّت الحضاري بقوله «وأحسب أنّ القيمة السائدة لدينا الآنَ عن «المعاصرة» أو «وحدة العصر الحديث» بمعناها الأمميّ والحضاري هي مِن أسسٍ ما يروّج من قيم ومفاهيم تنتج اختلاطَ الوعي بالذات. وهي مِن أسس ما نعاني من اغترابٍ واستلاب حضاري. ولا يقتصر أثرها على إفسادِ نظرنا إلى واقعنا ووقائعنا من منظورٍ خاصّ بنا ومتميّز، ويرعى صالحنا الحضاري والمادي، ولكنّه يمتدّ إلى نظرِنا إلى ماضينا، فيعيد تشكيلَه على غير ما قام في الواقع الماضي. كما أنّه يقيم التبعيّة والتجزؤ، لا في الواقع وحده، ولكنّه يقيمها في الوعي ذاته»[2].

كما سار المشروعُ التغريبي عبرَ نسقٍ منهجيّ يهدف إلى استيعاب النّخب العلميّة المنتمية إلى الثقافات الأخرى عبر عدّة آليات، هي: التثاقف (تحقيق رغبة رحيل المهاجر من ثقافته إلى قيم الغرب، ومن سلوكيات ثقافته الأصلية إلى قيم الغرب وسلوكياته) والتدامج

(1) البشري، طارق. «الإصلاح والتجدد في أمتي صناعة محليّة وحضاريّة» في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، مرجع سابق، ص 8.

(2) المرجع السابق، ص 8.

(التحول الفعلي إلى ثقافة الغرب وسلوكياته) والتشتيت (الفقدان الكامل للهويّة الأصلية) [1]، وهو ما يتوافق مع وجهة النّظر الغربيّة لمعنى التغريب، والذي يعنى «أنه يجبُ على أيّ دولة تريد أنْ تصبح غنيّة وقويّة، أنْ تتعلّم كيف تعيش وتفكّر مثل الغرب» [2].

أمّا التغريب في نظر المفكّرين المسلمين فيهدف إلى «خلْق عقليّة جديدة تعتمد على تصورات الفكر الغربي ومقاييسه، ثمّ تحاكم الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من خلالها بهدف سيادة الحضارة الغربية، وتسيدها على حضارات الأمم، ولا سيّما الحضارة الإسلامية»[3].

ويخلص فهمي جدعان إلى أنّ دعوة «التغريبيّين» تكمن في الخروج من الدائرة العربيّة والإسلاميّة خروجًا كاملًا أو شبه كامل، وهذا الخروج يتبلور بصفةٍ خاصّة في التبنّي الكامل للقيم الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة للمدنيّة الغربيّة وفي الدّعوة صراحةً للارتباط بأوروبا والتّبعيّة لها، [4] ويشير جلال آل أحمد إلى أنّ

(1) عمر، السيد. «مداخل الإصلاح في الأمّة: جدالات الديني والسياسي»، مرجع سابق، ص105.

(2) ماكارثي، جوستين. «سياسات الإصلاح العثماني» ترجمة: عبد اللطيف الحارث، مجلة الاجتهاد، العدد45 – 46، بيروت، 2000،ص63.

(3) الجندي، أنور. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي 1978، ص13، 14.

(4) جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1979، ص324.

التغريب «مجموعة من الأعراض تطرأ على حياتنا في جوانبِها الثقافيّة والحضاريّة والفكريّة من دون أنْ يكون لها أيّة جذور في التراث، أو أيّ عمق في التاريخ»[1].

والتّغريب بما تقدّم يمكن وصفُه بأنّه تلك العمليّة التي تعرض فيها العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر - ومازال - من محاولةٍ لفرض المشروع المعرفي الغربي القائم على تبنّي القيم المادية، والنظرة الماديّة للمعرفة والكون وتمثّلاتها في ميادين الفكر والعلوم الإنسانيّة والطبيعة والتصورات الأساسيّة حول الله والإنسان والكون، على العقل والوجدان المسلم بهدف استبدال النّموذج المعرفي الغربي بالنموذج المعرفي التوحيدي.

ومن الدّراسات التي عالجت مضامين حركة الإصلاح المعرفيّة دراسة فهمي جدعان: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام[2]، وهدفت هذه الدّراسة إلى تقديم صورةٍ لإسهامات المفكّرين العرب المسلمين الحديثة عبر فترة زمنيّة تبلغ قرنًا كاملًا (1850 - 1950)، وذلك من خلال تحليل الإسهامات الفكريّة التي قدّمها هؤلاء المفكّرون، والتي يعتبرها صاحبُ الدراسة «الأساس الصّوري الأوّلي لمشروع يستهدف العالم العربي كله. وتنطلق الدّراسة من اعتقاد بأنّ قطيعةً

(1) آل أحمد، جلال. نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، بيروت، دار الهادي، 2000، ص31.

(2) جدعان، فهمي. مرجع سابق.

كاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلّا في دوائر محدودة جدًّا. وإنّ الطّرح الصحيح لهذا الفكْر يكمنُ في القول إنّ الهواجس الحديثة قد ظلّت مطلّة باستمرار في القطاع الكبير من تجلّياته.. أمّا أولئك الذين أداروا ظهورَهم للأصول وطرَحوا مفهومَ النّهضة العربيّة على أسسٍ مقطوعة الصّلة بالأصول فلمْ تتوجّه إليهم الدّراسة؛ لأنّ الدّراسة بالأساس تبحث في المنطلقات العربيّة للتقدم.

تناولت الدّراسة أكثرَ من أربعين مفكّرًا عربيًّا مسلمًا، بحثت في إسهاماتهم عن «أسس التقدّم» ومنطلقاته ومبادئه تلك التي بدأت كما يذكر صاحبُ الدّراسة «مع ابن خلدون لا مدافع نابليون». وقد طرحت هذه الأسس تحت عناوين: ميتافيزيقا التقدّم، الحقيقة والتاريخ، الدّخول في الأزمنة الحديثة، التوحيد المحرّر، دروب الفعل، القيم، نظرة إلى الوراء، نظرة إلى الأمام. وقد توصّلت الدّراسة إلى عدّة نتائج، أهمّها: أنّ التحوّل الحادث في مفهوم التّوحيد الكلاسيكي قد انتهى، في الأعمال الحديثة، إلى صيغة ديناميّة حيّة، صريحة كفت فيها العقيدة على أنْ تكون مبادئ فلسفية، وأصبح الدّين ذا وظيفة اجتماعيّة صريحة اتّخذت أحيانًا شكلَ الوظيفة السياسيّة الخالصة. كما أبرزت الدّراسة - أيضًا - اتّفاق المفكّرين على أنّ العالم العربي لن يستطيع أنْ يتقدّم إلّا إذا وضع حدًّا لحالة «الفصام النّكد» بين الدّين والدّولة أو الإسلام والدّولة.

أمّا دراسة ماجدة مخلوف «الإصلاح والتّجديد في تركيا»[1] فقد حاولت تتبّع حركات الإصلاح في تركيا خلال القرنين الـ 19 – 20، وقد أكّدت الدراسة أنّ المشكلة التي يعيشها المسلمون من القرن التاسع عشر الميلادي تكمن في محاولةِ الوصول إلى صيغةٍ تحقّق لهم الموائمة بين موروثهم الثقافي والحضاري، وبين الغرب بثقافته وحضارته. وتشير صاحبةُ الدراسة أنّه في ضوء هذه الإشكالية فإنّ تتبّع محاولات الإصلاح ثمّ التجديد التي تمت في الدّولة العثمانيّة بدءًا من القرن الثّامن عشر حتّى قيام الجمهوريّة التركيّة في الرّبع الأوّل من القرن العشرين تشير إلى أمرين ثابتيْن: الأوّل، أنّ محاولات الإصلاح، ثمّ التحديث، ثمّ تغيير الأساس أو التجديد في الدولة العثمانية، ثمّ الانسلاخ الكامل من جلدها؛ كلّها نبعت من النّخبة على أثر هزائم الدّولة العثمانيّة العسكريّة في حروبها مع القوّة الأوروبية، أي أنّها جاءت كردّ فعلٍ على الهزائم العسكريّة ثمّ المعنوية. وكأنّ ردّ الفعل يتزايد بعد كلّ هزيمة عسكريّة بشكلٍ مضطرد يدفع بالدّولة العثمانيّة من الأصالة إلى التغريب. والثاني، أنّ محاولات الإصلاح والتجديد كانت كلّها عبارة عن تجاذب بين طرفين هما الإسلام والعلمانية.

(1) مخلوف، ماجدة. «الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين 13 – 14هـ / 19 – 20م»، مؤتمر اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندريّة 19 – 21 يناير 2009.

ومن الدّراسات التي انشغلت بمداخل الإصلاح ومنهجياته دراسةُ السيد عمر «مداخل الإصلاح في الأمّة: جدالات الدّيني والسياسي» [1]. اهتمّت هذه الدّراسة بتحديد مداخل الإصلاح في مجالين أساسيّين، هما: المجال الدّيني، والمجال السياسي. وقد صنّفت مداخل الإصلاح إلى فئات ثلاث: مداخل الإصلاح التوحيدية، مداخل الإصلاح الوافدة والتابعة، ومداخل الإصلاح المختلطة التي تجمع بين المدخلين الأولين. قسمت الدّراسة مداخلَ الإصلاح التوحيدي إلى ستّة مداخل، هي: المدخل المقاصدي للإصلاح في الأمّة، ومدخل التبنّي المشروط للخيار الدّيمقراطي، ومدخل منهاجيّة إسلاميّة المعرفة، ومدخل منهج النظر للإصلاح، والمدخل الأصولي للإصلاح، ومدخل الكمنويلث الإسلامي للإصلاح.

أمّا مداخل الإصلاح الوافدة والتّابعة فقد صُنّفت في أربعةِ مداخل، وهي: مدخل الأصوليات الغربيّة المعاصرة للإصلاح في الأمّة، مدخل المفاصلة بين الدّين الإسلامي والسياسي، مدخل اختزال الدين في البعد الرّوحي، مدخل تخليق هويّات إقليميّة مضادّة للعروبة والإسلامية. والمداخل المختلطة للإصلاح قسّمتها الدراسة إلى أربعةِ أقسام: مدخل الدستوريّة الإسلاميّة المضمون الغربيّة الوعاء، ومدخل تغيير طبيعيّة المؤسّسة السياسية، ومدخل جدليّة الإسلام الجامع، والمدخل الحركي للإصلاح في الأمّة.

(1) عمر، السيد. «مداخل الإصلاح في الأمّة: جدالات الديني والسياسي»، مرجع سابق.

وقد اهتمّت الدّراسة ببيان المباني والأسسِ التي تقوم عليها المداخل المتضمّنة داخل هذه الفئات الثلاث، وتحديد إشكالاتها ومقولاتها الأساسيّة وعوامل نشأتها وأبعادها في الفضاء الفكري.

وقد توصّلت الدراسة إلى نتيجةٍ رأتْ أنّها أهمّ ما يمكن الخروجُ به من رسم هذه الخريطة الأوليّة لمداخل الإصلاح في الأمّة، وهي: «أنّ الأنظمة الحاكمة والقوى السياسيّة بكافّة توجّهاتها بما فيها القوى الإسلامية، قد نحت في مبادرتها للإصلاح باتّجاه المبادرات الوافدة أكثرَ من توجّهها نحو مداخل الإصلاح التوحيدية، على الرغم من كلّ ما أوردته من انتقاداتٍ للمبادرات الوافدة. كما أنّ المدارس الفكريّة لا تزال بحاجةٍ إلى فكّ أسر المفاهيم الإسلاميّة وإعادة بنائها من الأرضيّة الإسلامية، من موقع المبادرة، وإعادة بناء الإدراك الإسلامي لعالم المفاهيم. وأكّدت الدراسة على أنّ الإصلاح الحقيقي يستدعي في آنٍ واحد: ضرورة الإبداع المصطلحي والاستقلال، والتفوّق المصطلحي على الصّعيدين الكيفي والكمّي. وأهم مصطلح هو مصطلح الذات.

وهناك أدبيّات أخرى اهتمّت بمسيرة الإصلاح الإسلامي ومضامينه الفكريّة والمعرفية، ومشاريعه وحركاته الاجتماعيّة والسياسية، مثل دراسة «الشّهود الحضاري للأمّة الإسلامية» لعبد المجيد النّجار[1]، التي تضمّنت دراسة حركات النّهضة الإسلاميّة

(1) النجار، عبد المجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)، القاهرة، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006.

خلال قرنين ونصف القرن، وذلك للبحث عن إجابةِ تساؤل: لماذا لم تبلغ تلك الحركات أهدافَها؟ وقد قسّم دراسته إلى ثلاثة أقسام؛ الأوّل: يتناول قضيّة فقه التحضّر الإسلامي، والثاني: عوامل التحضّر الإٍسلامي، والقسم الثالث: مشاريع الإشهاد الحضاري، وكذلك دراسة أنور الزغبي[1] «مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي» والتي حاولت تتبّع المسألة المعرفيّة في مسيرة الفكْر الإسلامي في أبعادها التّاريخية، والعوامل التي أثّرت فيها، من عصور الرّيادة وصولًا إلى سيرة التراجع والنكوص، ثمّ سيرة الاستعادة واليقظة والنّهضة مستعرضًا تيارات الفكْر الإسلامي بدءًا من المتكلّمين والفقهاء وصولًا بجهود اليقظة والإصلاح في العصر الحديث.

(1) الزغبي، أنور. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،2007.

المحورُ الثّالث

التّغريبُ في واقع الأمّةِ ومساراته

المحورُ الثّالث

التّغريبُ في واقع الأمّةِ ومساراته

لإدراكِ مفهوم «الإصلاح المعرفي» ومضامينه وضرورته في العالم الإسلامي؛ ينبغي أولًا: رصدُ وتحليل المشهد الفكري والثقافي العامّ في العالم الإسلامي إبّان القرن الثّامن العشر، وهو القرن الذي شهد بداياتِ حركة الإصلاح المعرفي، والتي تزامنت مع النّهضة الأوروبيّة العلميّة والصناعية، كما أنّ بدايات القرن الثامن عشر شهدت تشكيلَ الأفكار الأساسيّة في هذا المشهد والخطوط العريضة لمعالم «الإصلاح المعرفي» في الفكْر الإسلامي.

يبدأ المشهدُ الفكريّ من حالة الضّعف الذاتي [1] الذي كانت

(1) ظهر بعد ذلك هذا الضعف في المعاهدات التي عقدتها الدولة العثمانيّة مع النمسا وروسيا وغيرهم بشروطهم، والتي كانت تمثل تنازلًا في كثير من بنودها لرعايا هذه الدول، بل وتدخل هذه الدول للحصول على امتيازات أكثر لرعاياهم داخل الدولة العثمانية. كما أصبحت الامتيازات والمعاهدات التي بدأت عام 1535م ذات طابع آخر في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر والعشرين، وكانت أولى هذه المعاهدات قد عقدت بين تركيا وفرنسا 1535م – في الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانيّة في ذروة قوتها وقد حصلت كل من بريطانيا والإمبراطوريّة الرومانيّة المقدسة وغيرها من الدول الأوروبيّة الكبرى حينذاك على معاهدات مماثلة أو مؤكدة =

تعاني منه الدّولةُ العثمانيّة في القرن الثامن عشر دونَ أن يكون هناك إدراكٌ حقيقي من قِبَل السّلطة الحاكمة لهذا الضّعف، ويرجع ذلك لعاملين؛ الأوّل: أنّ التفوّق الأوروبي لم يكنْ بارزًا بالصّورة التي تشكّل خطرًا واضحًا على الدّولة العثمانيّة، والذي برز لاحقًا في القرن الـتّاسع عشر، والثّاني: يتمثّل في كوْن الدولة العثمانيّة لا تزال في تصنيف الدول العظمى (أو الإمبراطوريات الكبرى) هذا التصنيف الذي بدأ في التراجع في التاريخ المذكور.

غير أنّ عددًا من المؤرّخين المعاصرين الذين درسوا التاريخ العثماني وجدوا بعضًا من الرسائل التي وجهت إلى السّلاطين في فترة مبكرة - قبل «تفكيك الخلافة 1926م» - تنذر بالمخاطر الفكريّة والتراجع في العلوم والتقنية داخل دولة الخلافة، ومن الرّسائل المهمّة في هذا الصّدد رسالة «أصول الحِكَم في نظام العالم»، [1]وقد

= على هذه الامتيازات، وكان حصول روسيا على معاهدة 1774م بداية استغلال معاهدات الامتيازات بشكل يتعارض مع سلامة الدولة العثمانية، حيث إن ضعف الدولة العثمانيّة أعطى للدول الأوروبيّة فرصة للتدخل في الأمور الداخليّة بحجة حماية الرعايا المسيحيين فيها، أو عن طريق منح الحماية لأعداد كبيرة من رعيّة السلطان أو استغلال ذلك المعاهدات في منع الرعايا الأتراك من استرداد حقوقهم من التجار والأجانب المعتمدين على تأييد القناصل (انظر نوار، عبد العزيز سليمان. الشرق الأوسط مشكلاته الحديثة والمعاصرة،القاهرة،د.ن،1987، ص 146).

(1) الأقحصاري، حسن كافي. أصول الحِكَم في نظام العالم، تحقيق: نوفان رجا الحمود، عمان، الجامعة الأردنية، 1986، ص8.

تضمّنت هذه الرّسالة ثلاثةَ محاور في إستراتيجيّة قيام الحضارات وانْهيارها، إحداها: مؤسّسة السلطنة التي بدأت بالانكماش والانزواء عن الحياة السياسية، وثانيها: تعطيل الشّورى والاستبداد بالرأي، وثالثها: هو الوضع المتراجع للمؤسّسة العسكريّة العثمانيّة، لا سيّما ما يتعلّق بجمود العقليّة العسكريّة وعدم قبولها للتّحديث في مجال استخدام الأسلحة الحديثة واقتباس أساليب الحرب المتطورة.

وأيضًا - ما قدّمه «قوجي بك» الذي شرح في رسالة مختصرة للسلطان مراد الرابع (1623 - 1640م) المجالات التي يظهر فيها الضّعف وينتشر الفساد، كما كتب - أيضًا - «حاجي خليفة» رسالةً بعنوان «دستور العمل لإصلاح الخلل» ركّز فيها على الجوانبِ الاقتصاديّة والإداريّـة التي يتبدّى فيها الخلل والفساد، وكتب «حسين هزار فن» كتابًا بعنوان «تلخيص البيان في قوانين آل عثمان» حملَ فيه بقسوةٍ على أولئك الذين يخرقون النظام ويُفسدون، ولم ينجُ من نقده واتهامه أعلى رجال السّلطة والإدارة»[1].

واستمرّت هذه الرّسائل حتى عهد السّلطان عبد الحميد الثاني، والذي طلب من أحد العلماء وهو «أحمد جودت باشا» (1822 - 1895) أنْ يكتب له تقريرًا يوضّح فيه أحوال الدولة

(1) انظر: زيادة، خالد. تطور النظرة الإسلاميّة إلى أوروبا، بيروت، دار رياض الريس للكتب والنشر، 2010.

العثمانيّة ومطالب الإصلاح فيها ومواطن الخلل، وأكّد جودت باشا في هذا التقرير على جوانب الضّعف التي أصابت الدولة العثمانيّة عبر عصور مختلفة عاشها، ورأى حالة التغريب والتغرّب الذي بدأ يدبّ في أوصال دولة الخلافة وفي جوانبها الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسية، وقد نبّه جودت باشا في هذا التقرير إلى «أنّ إصلاح الدولة العثمانيّة ينبغي أنْ يتمّ في إطار الشّريعة والتكوين الإسلامي للدولة، مع الاستفادة من التقدّم العلمي الذي حقّقته أوروبا، والاستفادة من منجزات الحضارة الأوروبيّة المادية، دون قيمها وأسسِها الفكريّة والثقافية. وأنْ تستفيد من النظم العسكريّة والإداريّة لكنْ بما يناسب أصولها ولا يتعارض مع الشّرع، وأنّه من الضّروري أنْ يتمسك رجال الدولة بالمحافظة على العرف والتقاليد بوصفها ضوابط لا يمكن تجاهلها»[1].

وهناك رسائلُ أخرى تثبت بما لا يدعُ مجالًا للريبة أنّه كان هناك وعيٌ ذاتيّ بمسألة الإصلاح لدى العلماء والمفكّرين توجّهوا برسائلهم إلى أهل السّلطان الذين لم يولوا هذه الرّسائل اهتماماتهم، ثمّ توجّه بعضهم إلى الإصلاح عبرَ الخارج الأوروبي ومن خلال «التغريب» أحد مبتكرات التفوّق الأوروبي والتراجع العثماني.

(1) مخلوف، ماجدة. تحولات الفكر والسياسة في التاريخ العثماني، رؤية أحمد جودت باشا في تقريره إلى السلطان عبد الحميد الثاني، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2009، ص31.

مع تنامي الضّعف داخل الدّولة العثمانيّة واستمرار التفوّق المادي الأوروبي في الصّعود، لم يجد السّلاطين العثمانيون إلّا الخيار الأقرب والأسْهل في تصوّرهم لمعالجة القصور والضّعف من ناحية واللحاق بالصعود الأوروبي أو تقليل الهوّة من ناحيةٍ أخرى، وكان هذا الخيار هو «النّقل والاقتباس» أو استيراد أفكار النهضة والتقدّم بدلًا من معالجة المثالب والعيوب الذّاتية، وقد بدأ استخدام هذا النّهج فيما يتعلق بالمجال العسكري والذي لاقت فيه الإمبراطوريّة هزائمَ متعدّدة من الداخل والخارج، وكانت هذه البداية في عهد السّلطان مصطفى الثالث (1757 - 1773م) حيث «تمّ استحضار النّموذج الأوروبي الحديث، واستمرّ هذا الاهتمام بالمجال العسكري أساسًا لسلاطين الدّولة العثمانيّة - لتستطيع الدّفاع عن نفسها وسط إرهاصاتِ التفوّق العسكري الأوروبي - وذلك حتى مجيء السّلطان محمود الثاني حيثُ شملت إصلاحاته جوانبَ إداريّة وتعليميّة أخرى على النظام الأوروبي». [1]

كما مسّ التغريب «مظاهر الحياة الاجتماعيّة في الدّولة العثمانية، وتبدّلت العادات والمظاهر الاجتماعيّة لمسايرة الحياة الغربيّة والنّمط الأوروبي، وتبنّت الأرستقراطيّة العثمانيّة أسلوبَ الحياة الأوروبية،

(1) ياغي، إسماعيل أحمد. الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلامي الحديث، الرياض، مكتبة العبيكان، 1996، ص149.

وبدأت الطبقة العليا من الأتراك في ارتداء الزيّ الأوروبي، واستقدام الموسيقى الأوروبية، وتأثيث البيوت على النّسق الأوروبي»[1].

كما تغلغل «التغريب» داخلَ نظام القيم الذي لم يسلمْ منه، «حيث أُلزم الموظّفون بارتداء الملابس الأوروبيّة مع لبس الطربوش. وفي القرن التّاسع عشر دخلت الفنونُ الموسيقية مع مجيء أور كسترات أوروبية، واستيراد الآلات الموسيقية، وانتشرت موضة البيانو بين سيّدات الطبقة الأرستقراطية، بل إنّ الأمر وصل إلى حدّ تأثّر الموسيقى التقليديّة بالألحان الغربية... كما شهدت الزّخرفة والعمارة الغربيتان توسّعًا سريعًا...»[2].

وتمثّلت النّقلة النوعيّة لحركة «التّغريب» فيما عُرف في الدّولة العثمانيّة بحركة «التنظيمات» أو «خط كلخانة»(1839)؛ حيث انتقلت مشروعاتُ التغريب إلى يد رجال الدّولة من الإصلاحيين المؤمنين بالغرب، وعلى الرّغم من أنّ خطّ كلخانة يؤكّد على أنّ عدم الانقياد إلى الشّرع الشّريف كان السبب فيما أصاب الدولة خلالَ القرون الماضيّة من تدهورٍ وضعف، وأنّ المقصود من هذا الخطّ هو

(1) مخلوف، ماجدة. «الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (13 – 14 هـ/ 19 – 20م)، مرجع سابق، ص22.

(2) مانتران، روبير (إشراف). تاريخ الدولة العثمانية، جـ2، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع 1993، ص473.

إحياء الدين والدولة والملة. ومع ما يحتويه هذا المرسوم من مبادئ كان يجبُ على الدّولة العثمانيّة الأخذ بها من أجل تدعيم البناء الداخلي للدولة، وهو ما ظهر أيضًا في الخطّ الهمايوني (1856)، إلّا أنّ هذه المراسيم كانت سبيلًا للاعتماد الكامل على القانون الأوروبي وفتح الباب لميدان استيراد الأفكار التي كان يختصّ بها به النموذج المعرفي الإسلامي وتميزه وتشكّل البناء العقلي لأفراده.

ومن الانعكاساتِ الفكريّة المهمّة في ميدان الفكر الإسلامي آنذاك ظهورُ محاولات لتقنين الفقه الإسلامي ومحاولة طرحه في صورة تلائم الأوضاعَ والمتغيرات الجديدة، لا سيّما بعد قيام المحاكم النظاميّة في تركيا، فتشكلت لجنةٌ من بعض الفقهاء برياسة وزير العدليّة لصياغة مجموعة من أحكام المسائل الشرعيّة على هيئة يسهل الرجوع إليها مثل القوانين، وأنتجت هذه اللجنة مجلّة «الأحكام العدلية»، وقد صنّفت مجموعة من الأحكام مختارة من المذهب الحنفي، وقامت الإدارة العثمانيّة باعتمادها كأوّل قانون مدنيّ مستمدّ من الفقه الإسلامي.

وقد شكّلت «الأحكام العدلية» باعتبارها أوّل تقنين رسمي للأحكام الشرعيّة اتجاهًا عامًّا لتقنين وتنظير الفقه الإسْلامي لمواجهة الواقع المتغيّر من جهةٍ وكردّ فعلٍ على حركة الجمود الفقهي من ناحية أخرى، والذي أتاح للقوانين الأوروبيّة العمل في المجتمع الإسلامي[1].

(1) انظر حول مجلة الأحكام العدليّة ومحاولات تقنين الفقه: =

وفيما يتعلّق بنظام التّعليم والمسئول عن التشكيل المعرفي للإنسان داخل المجتمع وفي ضوء التغلغل الواضح لحركة التغريب؛ نجد - وكما يشير جوستين ماكارثي - أنّ التغيير (النّاتج عن التغريب) الأكثر تأثيرًا نتج عن النظام التّربوي الأوروبي «فكُتب الحسابِ والمثلثات الضروريّة للهندسة العسكريّة والمدفعيّة كانت مكتوبة باللغات الأوروبية، وخاصّة الفرنسيّة لغة القرن التاسع عشر في أوروبا، والتعليمات لتشغيل الآلات وكتيبات التصليح كانت أيضًا باللغات الأوروبيّة»،[1] «كما بدّل السّلطان محمود التوجّه الألسني للحكومة، حيث أعطيت مكاتب الحكومة تعليماتٍ بفتح أكثر المدارس نجاحًا مكتب الترجمة التابع لوزارة الخارجيّة الذي أسّس عام 1833م. ولم يخرج هذا المكتب مترجمين فحسب؛ وإنّما ساهم في تدريب الإداريّين الذين اكتسبوا توجهات غربية. وفتحت اللغة أمام الإداريين العثمانيّين وكبار الرسميّين بابَ الثقافة الأوروبيّة، وبسرعة أصبح خريجو مكتب الترجمة قادة السّلطة التنفيذيّة في الدولة»[2].

= - الحسيني، فهمي (تحقيق وتعريب). درر الحكام شرح مجلة الأحكام، بيروت دار الكتب العلمية1980.

- الأشقر، عمر سليمان. تاريخ الفقه الإسلامي، عمان، دار النفائس، ط3، 1991.

- القرضاوي، يوسف. الفقه الإسلامي والتجديد، القاهرة مكتبة وهبة، ط1999، 2.

(1) ماكارثي، جوستين. مرجع سابق،ص 64.

(2) المرجع السابق،ص 75.

ومن ناحيةٍ أخرى نلاحظ أنّه وفي ظلّ الاهتمام بالتعليم العسكري في بدء الاتّصال بالغرب لم يتمّ الالتفات إلى التّعليم الديني، «فالنّظامُ التعليمي الحديث تمركّزَ في مجالين، أحدهما عسكري والآخر مدني هدفُه مدّ الجيش والإدارة بالكوادر اللّازمة لهما، وفي حدود حاجة الدولة للعمالة في كلّ قطاع، وكان التعليم العسكري أيسرَ منالًا في ولاياتِ العراق والشّام من التّعليم المدني الذي كان القبولُ فيه يتطلب فرزًا اجتماعيًّا دقيقًا جعله قاصرًا على أبناء الأعيان، بينما ظلّت المدارس الدينيّة الإسلاميّة تقدّم لطلابها الثقافة الدينيّة التقليدية، اعتمادًا على ما كان لديْها من أوقاف تدرّ عليها من أبناء الطّبقتين الفقيرة والوسطى، وظلّت تلك المدارس - في معظمها- تقدّم تعليمًا دينيًّا لم يتأثّر بالاتجاهات الإصلاحيّة الحديثة، وإلى جانب هذيْن النّظامين قام نظامٌ تعليمي ثالث، قدمته مدارس الإرساليات التبشيريّة على اختلاف مذاهبها[1].

كما انتشرت المدارسُ العلمانيّة التي تخرج أصحابَ المهن اللازمة لتلبية احتياجات الجيش الجديد الذي كونه باسم العساكر المحمديّة المنصورة، واحتياجات المجتمع، كما تأسّست المدارس الإعداديّة (الرشيدية) لتخريج معلمي المدارس الابتدائية، والمدارس الفنيّة

---

(1) عباس، رءوف. «الإصلاح العثماني الدوافع والأبعاد»، بيروت، مجلة حوار العرب، العدد الرابع،مارس2005، ص48.

لتنشئة الموظّفين، ومدرسة الحربيّة لتنشئة الضباط، وأنشئت المؤسّسات التي تهتمّ بالشّئون الصحيّة والطبيّة في الدولة. [1].

وأدخلت اللّغة الفرنسيّة إلى المدارس إلى جانب اللّغة التركيّة في المدارس التي يلتحق بها أفراد الأقليات غير المسلمين والأتراك من أبناء الأسر الميسورة. وسرعان ما جرى التّصريح بإنشاء مدارس وكليات أجنبيّة فرنسيّة في غالبيتها، وتدارُ من جانب المبشّرين، وظهرت مؤسّسات علميّة على نسقٍ أوروبي مثل «مجلس المعارف» الذي قام على غِرار الأكاديميّات الفرنسيّة لإعداد الكتب التي ستدرس في الجامعة المزمع تأسيسها، والغرض الأصلي منها، إيجاد شكل أكاديمي يحقّق اتصالًا بالحياة الفكريّة والعلميّة الأوروبية. وافتتحت الجامعة، وكانت تسمّى دار الفنون 1286هـ/ 1869م، وسار هذا جنبًا إلى جنب مع التّعليم الديني الموجود في المدارس والكتاتيب، وهو القاعدة بالنّسبة للمناطق الريفيّة البعيدة عن تأثير المثقّفين العثمانيّين آنذاك. ومن أهمّ التّغيرات التي أتت بها التنظيمات – أيضًا– استخدامُ الأقلّيات في مجال التعليم مما يعدّ أمرًا جديدًا في تاريخ الدولة التركيّة [2].

وفي ظلّ السّلطان عبد العزيز (1861 – 1876م) بدأ التّعليم

(1) مخلوف، ماجدة. «الإصلاح والتجديد في تركيا»، مرجع سابق، ص20.

(2) المرجع السابق، ص22.

العام الواسع النّطاق لتخريج موظفين، وشملت بنيته: تعليم أولى، مخصّص من حيث المبدأ للأطفال اعتبارًا من السادسة من العمر؛ مدارس أوليّة عليا، كليات. وقد أنشئ الليسيه الأوّل في جالاتا - سراي عام 1868م، وكان يجري تدريس الفرنسيّة فيه، وقد أصبح بؤرة لتفريغ مثقّفين وموظّفين، وسرعان ما جرى التّصريح بإنشاء مدارس وكليات أجنبيّة (فرنسيّة في غالبيتها، وتُدار من جانب رهبانيّات كاثوليكية)، وكان يتردّد عليها في آنٍ واحد أفراد من الأقليات وأتراك من الأسر الميسورة الحال. وقد أتيح للبنات، لأوّل مرّة، الحصول على تعليمٍ حديث على النمط الأوروبي [1]. وكذلك أيضًا حدث في عهد السّلطان عبد المجيد (1839 - 1861م) والذي عُرف بتبنّيه الكامل لمشروع التغريب حيث تحوّلت في عهده مؤسّسات الثّقافة التركيّة إلى مؤسّسات تبشّر بالمشروع المعرفي الغربي، وتأسّست في عهده في اسطنبول أوّل جامعة حديثة حيث يحذو تعليم العلوم حذوًا أوروبيًّا كما أمر بإنشاء أكاديميّة العلوم العثمانيّة (انجومين - أي دانيش) عام 1850م. ومن أبرز رموز التّغريب ودعاته في تركيا رشيد باشا (1800 - 1858م)، إبراهيم شناسي (1826 - 1871م)، ضيا باشا (1825 - 1880م)، نامق كمال (1840 - 1888م)، مدحت باشا (1822 - 1885م)، عبد الله جودت.

(1) مانتران، روبير (إشراف). مرجع سابق،463.

ثمّ كان بعد ذلك الحدثُ الأكبر في تاريخ العالم الإسلامي منذ نشأة دولة المدينة (622م) وهو إعلان تفكيك الخلافة العثمانيّة على يد كمال أتاتورك، والتي في ضوئها انقسمَ العالمُ الإسلامي إلى قسمين أساسيين تجاه مسألة الإصلاح، الأوّل اعتمد النّمط الأوروبي عن طريق «النقل والاقتباس»، والثاني اعتمد في توجّهاته الإصلاحيّة على أصالة المجتمع الإسلامي ونموذجه المعرفي المستمدّ من العقيدة؛ ومن هنا اكتمل شكل الازدواجيّة المعرفيّة، واتّخذت شكلًا أيديولوجيًّا شقّت من خلالها النّسق المعرفي الإسلامي إلى نصفين، نصف تبنى المشروع الغربي في مبانيه وأصوله وفروعه، ونصف تبنى مواجهته.

- أمّا في مصر، وعلى الرّغم من وجود حركة فتيّة أرادت أنْ تتخطى التراجعَ والضعف الكائن في دولة الخلافة؛ إلّا أنّه وبسببِ ما واجه هذه الحركةَ من عوائق لم يُكتب لها النجاح، وتعرّض العقل المصري للتغريب مثل باقي دولِ العالم الإسلامي، فمنذ الحملة الفرنسيّة (1798م) تعرّضت مصر لموجةٍ كبيرة من التغريب بدأت بعلماء ومفكّري الحملة الفرنسيّة الذين جاءوا للتّبشير بالفكر والثقافة والقيم الغربية[1]، ويشير فهمي جدعان إلى أهمّ أشكال

(1) انظر:

- عمارة، محمد. «الاحتفال بالاحتلال أم بالاستقلال؟»، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد (91)، إبريل 1999، ص23. =

التغريب في مصر، وهي [1]:

أوّلًا: التغريب بالمعنى الخاصّ الضيّق لهذه الكلمة، أي بمعنى نبذ الشّرق والعرب والإسلام واللّحاق مباشرة بالمدنيّة الغربيّة بكلّ حسناتها وسيئاتها، وأبرز من مثّل هذا الاتجاه «أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين ومحمود عزمي»، الذين ارتبطَ التغريب عندهم مفهوم «القوميّة المصرية» أو «الفرعونيّة» الضّيق المعادي صراحةً لكلّ انتماء عربيّ وإسلامي وشرقي تاريخي أو ديني أو أدبي. ولم يكنِ العداءُ للعربيّة (الفصحى) ومعركة «القديم والحديث» إلّا وجهًا لظاهرة التغريب.

ثانيًا: اللّيبراليّة، وهي الدّعوة إلى تحرّر العقول من كلّ سلطة عقليّة سابقة، والنّظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان نظرةً عقليّة متفرّدة مدعومة بالفكر الوضعيّ الخالص. وممن ارتبط اسمهم بهذه الأفكار «إسماعيل مظهر وطه حسين».

ثالثًا: العلمنة وتبلورتْ في الدّعوة الصّريحة إلى تأسيس الدستور على «القانون الوضعي»، وتأسيس الدولة على قواعد «عصريّة غربيّة» ليس للدّين الإسلامي أيّ دورٍ فيه، أو بتعبير مشهور «فصل الدين

= - عنان، ليلى. الحملة الفرنسيّة تنوير أم تزوير، القاهرة، كتاب الهلال، العدد567، مارس 1998.

(1) جدعان، فهمي. مرجع سابق،ص 323.

عن الدولة»، وممن ارتبط اسمهم بهذه الاتجاه «علي عبد الرازق».

ونلاحظ أنّ الإشكاليّة المعرفيّة الكبرى التي واجهت العقلَ المصري، وكانت مصدرًا لمعاناته الفكريّة تكمن في تلك الازدواجيّة التي بدأت تتكوّن مع إيجاد نظاميْن للتعليم مسئوليْن عن تشكيل البنية المعرفيّة للعقل المصري، هما: التعليم المدني - الذي بدأ مع تجربة محمد علي - والذي يقوم على اتّباع النمط الغربي، والتعليم الديني الذي أصبح بجموده وانسدادِ روافد الاجتهادِ فيه وفشلِ محاولات إصلاحه بما جعله؛ يشكّل عبئًا وليس حلًّا للواقع الرّاهن. وفي ضوء ذلك «بدأت مصر تعرف ذلك الازدواج الخطير بين نمطيْن من الثقافة: ثقافة دينيّة تقليديّة جامدة، وثقافة علميّة غربيّة متجدّدة، وكان لهذا أسوأ الآثار والشّرور التي عانت منها مصر، فقد فتّتت من وحدة الفكْر بين أبناء المجتمع، وخلقت أخدودًا ثقافيًّا قلّ مَن كانوا يستطيعون عبوره» [1].

ونتيجة لسياسة الابتعاث إلى أوروبا في ضوء غياب التّحصين المعرفي من جهة، واستقدام الأوروبيين لاستخدامهم في وضع البرامج الثقافيّة والتربويّة في مصر من جهةٍ أخرى؛ تكوّنت في مصر بيئة خصبة للتغريب ظهرت فيها كافّة أفكار ودعوات المشروع

(1) علي، سعيد إسماعيل. تاريخ التربيّة والتعليم في مصر، القاهرة، عالم الكتب، 1985، ص337.

المعرفي الغربي من الدّعوة إلى العلمانيّة وفصل الدين عن الدولة، وتحرير المرأة والدّعوة إلى السّفور ومحاربة الحجاب، والتبشير بسيادة الفلسفة الماديّة، وتبنّي نظريّة دارون في النشوء والارتقاء (شبلي شميل1850م، وإسماعيل مظهر 1891م، وسلامة موسى1887م).

كما ظهرت الدّعوة إلى الانسلاخ عن قيم الأمّـة وتراثها واللّحاق بأوروبا والسّير على خطاها وأخذ كلّ ما فيها بحلوّها ومرّها (طه حسين 1889م)، والدّعوة إلى الحريّة والتحرر من القيم الإسلامية، ونشر دعوات تمزيق وحدة الأمّة مثل الوطنيّة والقوميّة (أحمد لطفي السيد 1872م)، كلّ ذلك شكّل بيئة لترسيخ أفكار التغريب وتوطين مفاهيمه، وكان لذلك تأثيرُه الواضح على النّظام المعرفي والتربوي في مصر، يشير علي خليل مصطفى إلى أهمّ آثار حركة التغريب على الفكر التربوي في مصر فيما يلي[1]:

1 - ازدواجيّة النّظام التعليمي بين تعليم ديني وتعليم مدني، فأصبح يعانى من الفصام الاجتماعي والفصام الشّخصي.

2 - ترديد أفكار الغرب واعتماد الدّراسات التربويّة على الفكر الغربي اعتمادًا كاملًا، مما كان له من أثر بالغ، فقد أقام التعليم

(1) مصطفى، علي خليل. أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986، ص 242، 262 (باختصار).

المصري على أساس غربي، وعامل الشخصيّة المصريّة المسلمة على أنّها شخصيّة غربيّة تمامًا.

3 - محاولة إقصاء اللّغة العربية، سواء كان ذلك عن طريق إحلال اللّغة الإنجليزيّة مكانها كما حاول «دنلوب»، أو بإضعافها عن طريق الدّعوة إلى استخدام اللغة العامية، بما يفصل الإنسان المسلم عن عقيدته القرآنيّة وولائه للإسلام.

4 - عزلة التربية والتعليم عن المجتمع وقضاياه ومشكلاته الحقيقية.

- وفي إيران، كان للحرب الإيرانيّة الروسيّة وما تبعها من هزيمةٍ للإيرانيين ومعاهدة تركمان چاى (1828م) - والتي سنّت بموجبها امتيازات كثيرة للأجانب - دورٌ كبيرٌ في التوجّه نحو النمط الغربي في وسائل الحرب وفنونها. ولم يعدْ لدى الإيرانيّين من خيار سوى إعدادِ جيش علي الطراز الحديث فأنشئوا مدرسة «دار الفنون» في منتصف القرن التاسع عشر (1851م - 1867 هـ.س) في عهد الدّولة القاجاريّة، وتضمّنت في دورتها الأولى «سبعة أقسام» هي: الرياضة والهندسة، والطب والجراحة، والصيدلة، وعلوم المعارف؛ وثلاثة أقسام أخرى خاصّة بـ»علوم العسكرية» [1].

وعلى الرّغم من استقدام مدرّسين أجانب لهذه العلوم وانتقاء

(1) إشراقي، مهدي. دار الفنون گفتارى درهويت دار الفنون وجايگاه در تاريخ معاصر إيران، طهران، پژوهشكده تعليم وتربيت (2004م)، ص27.

الطلاب من غير المدارس الدينيّة والتحوّل الإداري والقانوني الذي شهدته مدرسةُ «دار الفنون»؛ إلّا أنّه لم يعترض أحدٌ من علماء الدين «الروحانيون»، وذلك لرغبتهم في إعداد جيشٍ قويّ يتمّ به مواجهة الروس مرّة أخرى، إلّا أنّه لم يتمّ التعايش مع مدرسة «دار الفنون» من قِبَل رجال الدين إلّا لفترةٍ محدودة انتهت ببدء الدّورة الثانية لهذه المدرسة (1859م) والتي تأسّست فيها مجموعةٌ من الأقسام الدّراسيّة الأخرى في هذه المدرسة تهتمّ بتشكيل القيم، وتتدخّل في الثقافة والأخلاق، وهذه الأقسامُ هي «المسرح والتمثيل»، «النحت والتصوير»، «الموسيقي». [1]

وفي هذه المرحلة بدأ الصراعُ بين رجال الدّين كمدافعين عن التّعليم التقليدي (الديني) وما يحمله من قيمٍ وخصائص، وبين فئة «المتغربين» الذين درسوا في أوروبا هذه العلومَ الجديدة وعادوا لتدريسها في مدرسةِ دار الفنون، وما تبعها من مدارس أخرى على ذاتِ النّمط الغربي. فبعد نصف قرنٍ تمّ إنشاء عددٍ من المدارس المشابهة، فأنشئت مدرسة الحقوق والعلوم السياسيّة (1899م) ومدّة الدراسة فيها 4 سنوات وتنتمي إلى التعليم العالي، ثمّ أنشئت في عام (1908م) مدرسة الطبّ ومدّة الدراسة فيها (5) سنوات، كما أنشئت المدرسة العالية للزراعة والحرف المهنيّة عام (1922م) ومدرسة المهندسين عام (1926م) والمدرسة البيطريّة عام (1932م).

(1) المرجع السابق، ص53.

ويعتبر الإيرانيّون أنّ افتتاح «دار الفنون» واستقدامَ معلمين ومناهج ودراسات غربيّة كان من العوامل المؤثرة والفعّالة في انتشار وترويج الفكْر الغربي في إيران، لا سيّما فيما يتّصل بمنظومة القيم والثقافة. وقد وصل عددُ الخريجين خلالَ أربع سنوات 1100 طالبٍ، وكان أغلبهم من أسَرٍ معروفة وذات نفوذٍ كبير، وشغل أغلبهم مناصبَ عُليا في الدولة، وكانوا في نفس الوقت يسْعون لنشر الثقافة الغربية[1].

ومن النّتائج المهمّة لإنشاء دار الفنون ما صاحبها من إنشاء دورٍ للنشر والطباعة، وتأسيس الصحف وهو التّطور الجديد علي الحياة الثقافيّة في إيران في ذلك الوقت، على الرّغم من المحاولات السّابقة لميرزا صالح الشيرازي في إنشاء الصّحف، إلّا أنّه مع نشأة دار الفنون تأسّست دور الطباعة والنشر بصورةٍ أسرع، وقد صدرت في البداية ثلاثُ صحف: الصّحيفة العلمية، الصّحيفة الرسميّة الحكومية، والصّحيفة القوميّة، كما كان لاستقدام مدرّسين أجانب دورٌ في الاتّجاه نحو الترجمة وتعلم اللغة الفرنسيّة وهي لغة التعليم الأولى في مدرسة دار الفنون، ثمّ تبعتها اللّغة الإيطاليّة والألمانية، كما أصبحت هذه اللّغات تدخل ضمنَ المنهج والمقرّر الدراسي

(1) انظر: هوشنگ، نهاوندي وديگران، امير كبير ودار الفنون، طهران، كتابخانه مركزي 1354 (1675م).

للمدرسة وما تبعَها من مدارسَ أنشئت على نفس النمط الغربي. هذا بالإضافة إلى دور هؤلاء المعلمين في نشر القيم والثقافة الغربيّة داخل قاعات الدّرس للطلاب الذين لم يتلقّوا أيّ نوع من التّعليم الديني، كما أنّ مدرسة دار الفنون في منهجها ومقرّراتها غاب فيها - أيضًا - الدرس الديني.

وفي هذه الأثناء، ظهر جيلٌ جديد من المثقّفين الإيرانيّين الذين تبنّوا (الفكر الغربي)، وتمثلوا أفكاره، لا سيّما ما يتعلّق بالنظرة إلى الدّين ومهامّه ووظائفه في حياة الإنسان، لدرجةٍ وصلت إلى معاداة الدّين باعتباره أسّ التخلّف كما فعل التنويريّون الغربيون مع الدّين المسيحي «فقد تأثّر الجيلُ الأوّل من تيار التّنوير الإيراني بروحيّة معاداة الدّين والمؤسّسة الدينيّة التي كانت سائدةً في أوروبا. ومن هنا اتّخذ هؤلاء موقفًا معاديًا من الدين، وتوجّهوا نحو الأصول القومية، فقفزوا إلى الوراء ليتجاوزوا الإسلام بوصفه مرحلةً تاريخيّة دخيلة من عُمْر إيران والإيرانيين، ويعودوا إلى تاريخ الأجداد السّاسانيين»[1].

وقد ارتبطت المؤسّساتُ التعليميّة الحديثة، ومصطلح المستنيرين بمَن يروّجون للفكر الغربي وباستعداء الدين واستبعاده

(1) فر، محمد شفيعي. الأسس الفكريّة للثورة الإسلاميّة، ترجمة: محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2007، ص 112.

من حركة النّهضة الإيرانية، ومن ذلك ما كتبه جلال أحمد عن هذه الحالة فيما أسماه «درخمت وخيانة روشنفكران» (المستنيرون خدمة وخيانة)، والمصطلح يشير بوضوحٍ إلى هؤلاء الذين يميلون للغرب ويرجّحون أفكاره وينقلونها.

وعلى الرّغم من محاولات السّلطة الحاكمة منذ إنشاء مدرسة «دار الفنون» إقصاء المعرفة الدينيّة أو تحويلها إلى معارفَ ضمن التّعليم الحديث «إلّا أنّه وحسب الإحصاء الرسمي لعام 1966م بلغ تعداد رجال الدّين العاملين في إيران أكثر من 12 ألف شخص، 174 منهم من العنصر النّسائي، وبعد سبع سنوات ارتفع الرقمُ الأول إلى 15 ألف شخص، أمّا المدارس الدينيّة فقد وصل تعدادُها إلى 299 مدرسة تضمّ حوالي 140 ألف طالب كان أكثر من 6 آلاف منهم في مدينة قم وحدها[1].

وفي عهد الدّولة البهلويّة (1924 - 1979م) يدخل التعليم في إيران مرحلة جديدة، حيث بدأ عهد إنشاء الجامعات، حيث أنشئت جامعة طهران عام (1313 هـ.ش - 1924م) والتي مثّلت نقطة تحول في تاريخ التعليم في إيران، وتمّ بها تأسيس (6) كليات هي «كليّة علوم المعقول والمنقول»، «كليّة العلوم الطبيعيّة والرياضية»

(1) أحمد، كمال مظهر. دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، بغداد، الأمانة العامة للشباب، 1989، ص183.

«كليّة الآداب والعلوم التربوية» «كليّة الطب»، «كليّة الحقوق والعلوم السياسية»، «الكليّة الفنيّة والمهنيّة».

وبعد حوالي 30 عامًا من إنشاء جامعة طهران، تمّ تأسيس المجلس المركزي للجامعات في حوالي عام (1344ه.ش - 1965م) بهدف دراسة وبحثِ أوضاع الجامعات ومؤسّسات التعليم العالي في إيران، ثمّ تمّ تأسيس وزارة العلوم والتعليم العالي عام (1346هـ.ش - 1968م) بهدف تحديد وتنظيم أمور الجامعات ومؤسسات البحث العلمي، ثمّ إنشاء «المجلس المركزي للتعليم»، «مجلس النشر والطبع»، «مجلس التعليم الطبي»، وكل هذه المجالس كانت تابعةً لوزارة التعليم العالي. ومع أهميّة هذه المؤسّسات لحركة النهضة إلّا أنّ إقصاء الدين والمعارف الدينيّة منها جعلها ترتبطُ في أذهان الإيرانيّين بعمليّة التغريب؛ فضلًا عن أنّ الذين يعملون بهذه المؤسسات كان يغلب عليهم الطابعُ الثقافي والفكري الغربي واستبعاد الدين كما ذكرنا سابقًا.

ولم تتوقّف محاولات السّلطة في سبيل هذا الإقصاء؛ حيث اتّخذ الشّاه مجموعة من الإجراءات التي كان من شأنها تقليصُ المدارس الدينيّة حتى وصل عددُ طلابها في أواخر عهده إلى 784 طالبًا. ويشير بعض الباحثين الإيرانيّين إلى أنّ الأهداف الحقيقيّة لإنشاء الجامعة الإيرانيّة تتحدّد في «توفير الكوادر الفنيّة والتخصصيّة التي

تسدّ احتياجات الجهاز الحكومي في الدولة بالإضافة إلى النواحي العسكريّة والصناعية، وذلك من خلال تأسيس أقسام دراسيّة وتخصصيّة توفّر القوة الإنسانيّة المدربة في هذه الميادين، والتي لم تكن موجودة في الحوزة العلميّة أو نسق التعلم الديني الحوزوي» [1].

ويذكر صديق أنّ الهدف الأصلي من تأسيس الجامعة هو «تخريج نخبة بيروقراطيّة حكوميّة لسد احتياجات الجهاز الإداري المستحدَث من قِبَل رضا شاه بهلوي، والذي نقله من أوروبا» [2]، أمّا سلطان نزداد فيرى أنّ جامعة طهران أنشئت بغرض «الترويج للقيم والثقافة الغربيّة، وإقصاء كلّ ما هو مقدّس وديني في المجتمع الإيراني» [3].

وقد قابلت الجامعة التعليم الدّيني (الحوزة) ليس فقط في النّسق والنظام التعليمي وشروطه وطريقته الجديدة؛ بل أيضًا من حيث الاتّجاه الفكري، فما لبثت الثّقافة الغربيّة وبالتحديد الماركسيّة من التغلغل في الوسط الجامعي بجميع عناصره: الأساتذة، المقرّرات

(1) گلگار، سعيد.» بررسى رابطة نظام بهلوي ودانشگاه در إيران»، فصلنامه دانشگاه اسلامى، طهران،شماره 35، سال يازدهم، شمار35، بابيز 1386 (2007 م)، ص127.

(2) زاده بردر، محمد شرف. انقلاب فرهنگي در دانشگاهها إيران، طهران پژوهشكده امام خمينى وانقلاب إسلامي، 1383 (2004م)، ص96.

(3) سلطانزاد، منصور. خاطرات دوسفير: اسراري از سقوط شاه ونفش آمريكا وانگيس در انقلاب إيران، طهران، نشر علم 1372 (1993م)، ص28.

والمناهج العلمية، الطلاب، حتّى إنّ بعض الإحصاءات تشير إلى «أنّ أكثر من 80 ٪ من طلّاب الجامعة الإيرانيّة في الفترة من (1941 - 1953) كانوا ينتمون فعليًّا إلى حزب توده الشّيوعي»[1].

ويشير جلال آل أحمد في كتابه «نزعة التغريب» إلى دور الجامعة الإيرانيّة في الترويج للفكرة الغربيّة وخدمة مصالح الشّاه فيقول: «... أمّا الجامعة الوطنيّة فهي حانوت المستنيرين المتغربين العائدين من الخارج.. وقد دعاهم لافتتاح هذا الحانوت الخاصّ كثرةُ ما شاهدوه وسمعوه من ترّهات التقاليد المتحجرة في جامعة طهران. فلم يأنفوا من التوسّل بمسئولين من هذا النّوع لتأسيس هذه الجامعة... أمّا جامعة طهران والتي من المفروض أن تكون مركزًا ضخمًا للأبحاث العلميّة والدّراسات المعمقة.. فنجد الفروع الجامعيّة الخاصة بالتقنيّة والصناعة والميكانيكا (كليات العلوم الصناعية) لا تخرّج في النهاية سوى حرفيّين جيدين للصّناعات الغربية، ولا أثر فيها للبحوث العلميّة الحديثة، أو الاكتشافات والاختراعات، ولا حلول للمشكلات القائمة، ولا أي شيء آخر ليس ثمّ سوى مصلحي ومشغلي المكائن والصناعات الغربية»[2].

وقد حاول رضا خان (1878 - 1944م) إنشاءَ بديل في

---

(1) گلگار، سعيد. مرجع سابق، ص134.

(2) آل أحمد، جلال. نزعة التغريب، مرجع سابق، ص129 - 130.

الجامعة الإيرانيّة للتعليم الديني في الحوزة، فأسّس كليّة «المعقول والمنقول» بهدف تربية جيلٍ جديد من رجال الدّين علي العلوم الحديثة، بما يمكنه من مزاحمة رجال الدين في الحوزة.

كان استبدادُ رضا خان واعتدادُه القومي إيذانًا بولادةِ جيلٍ جديد من القوميّين يعتقدون أنّ سرّ تقدّم الغرب يكمُن في تطوّر مؤسّساته السياسية، وبالتالي يقتضي اللّحاق به تأسيس دولة مركزيّة قويّة تقوم على أساس ثقافة سياسيّة جديدة مُقتبسة من الغرب المتقدّم. ومن هنا استندت دعوة رضا خان على ركيزتيْن، هما: الحداثة، والقوميّة.. وقد حظيتْ سياسة رضا خان في مواجهة علماء الحوزة ومحاربة التقاليد والقيم الإسلاميّة بتأييدِ كلّ من الاتحاد السوفيتي وبريطانيا، وقد كان مدافعًا صريحًا بل ومؤيّدًا لكلّ مَن يهاجم الحوزة وعلماء الدين في منشوراته أو صحافته» (1).

ولم يستطعْ رضا خان استبدالَ ثقافة المجتمع الإيراني بثقافةٍ جديدة بالكامل، ولكنّه على الرغم من ذلك استطاع إحداثَ «ازدواجيّة ثقافية»، أو على الأقلّ أوجد أرضيتها المؤسّسة لها، وذلك من خلال مجموعة من الإجراءات التي اعتمدها، ومنها «أمره بنزع حجاب النساء، اعتداؤه على الحوزة وعلماء الدين، إحياؤه لتاريخ إيران ما قبل الإسلام، تأسيسه لنظام قضائي جديد مستقلّ عن المحاكم الشرعيّة

(1) فر، محمد شفيعي. الأسس الفكريّة للثورة الإسلامية، مرجع سابق، ص 112.

التقليدية، تأسيسه لنظام تعليمي جديد، إقراره لقوانين جديدة، إقراره للمركزيّة السياسية؛ وغير ذلك من الإجراءات التي كانت تهدف في روحها إلى مواجهة الحوزة والمؤسّسة الدينية، ومن جهة مصدرها كانت مستوحاة من تجربة أتاتورك في تركيا» [1].

كما ظهرت النزعةُ التغريبيّة في التّعليم في عهد الشاه رضا خان في البعثات التعليميّة التي كانت يرسلها الشاه إلى أوروبا، ثمّ توفير مناصب لهؤلاء الطّلاب في المؤسّسة التعليمية، «كما حاول الشّاه مجابهة النزعة الدينيّة في إيران والتي كانت تقودُها مدارس الحوزة العلمية، ففرض الملابس العصريّة على رجال الدين لا سيّما القبعة البهلويّة - وحظر لباس رجال الدين - إلّا بعد الحصول على إذنٍ رسميّ بذلك، وألغى بعض المناسبات الدينيّة، وأصبح الذّهاب إلى الحجّ بتصريح خاص، وقلّص عدد المدارس الدينية، واتّهم رجال الدين بالتخلّف والخرافة» [2]، ومن مظاهر التغريب- أيضًا - «صدور مرسوم ملكي في 7 يناير1935 بتحريم الحجاب على المرأة في إيران، وحظره على التّلميذات والمعلمات في أثناء الدرس» [3].

---

(1) المرجع السابق،ص 128 - 129.

(2) السبكي، آمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 - 1979)، الكويت،عالم المعرفة، العدد (250)، أكتوبر 1999. ، ص 87.

(3) معوض، أحمد. إيران المعاصرة، القاهرة، الدار العربيّة لنشر الثقافة العالمية، د.ت، ص 96.

واتّجه الشّاه – أيضًا – إلى تبنّي النزعة القوميّة في التعليم من خلال القيام بعمليّة «تفريس التعليم»، وذلك عن طريق «فرض اللغة الفارسيّة على جميع المدارس الموجودة في إيران– حتّى التي يقطن غالبيتها عرب – كما أصبح لحزب النهضة القومي في إيران دورٌ مهمّ في وضع المناهج والمقررات الدّراسية، ونشر الأفكار القوميّة عند الناشئة في مراحل التعليم المختلفة»، [1] «وترجيح العنصريّة القوميّة علي الديانة الإسلاميّة في تعريف الهويّة الوطنيّة الإيرانيّة في التاريخ ماضيًا وحاضرًا، وإعطاء الأهميّة القصوى لإيران «القديمة» ومدح الأفكار والأهداف المسيطرة في تلك الفترة، من دون ذكر السّلبيات والمفاسد السياسيّة والاجتماعيّة لها» [2].

وفي عام 1976م تحدّى الشّاه رجالَ الدين، وقام بتغيير التقويم الإسلامي الرسمي الذي كان يبدأ من هجرة النّبي من مكة إلى المدينة إلى ولادة الإمبراطوريّة الأخمينيّة قبل ألفين وخمسمائة سنة» كانت لدى الشاه رغبة في الرّجوع إلى ما قبل الإسلام، وأراد أنْ يلتحق بنسب قورش – مؤسّس هذه الإمبراطوريّة – لكي يخفّف

(1) قطعنامه هشتمين كنفرانس ارز شيابى انقلاب آموزشى»، ما هنامه آموزش و پرورش، طهران، مركز انتشارات آموزشى، شماره (174)، 1349هـ.ش (1970م). ص 13.

(2) عادل، غلام علي حداد. «صورة العرب في الكتب المدرسيّة الإيرانيّة» في: العلاقات العربية – الإيرانيّة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996، ص 281.

من الطابع الإسلامي للشعب الإيراني» [1]، وكان هدف الشّاه من هذه السّياسات «ربط إيران بالحضارة الغربيّة وبالنظام العلماني الذي كان بالضّرورة علي حساب سلطة رجال الدين»[2].

نخلصُ من هذا المشهد إلى أنّ محاولات التغريب أرادت أنْ تنفذ إلى تصوّرات العقل المسلم ونظامه القيمي، وأنّها حاولت اختراقَ بناء الثقافة الإسلاميّة وحصنها، وقد أحدث ذلك مجموعةً من الخروقات في البناء المعرفي الإسلامي، كان أبرزها تلك الازدواجيّة المعرفيّة التي أحدثتِ انقسامًا في العقل المسلم لم يلتئم بعد، وشقّت نظامه المعرفي ونسقَه الفكري إلى نصفيْن أطلقت على أحدهما ديني، والآخر دنيوي، وابتدعت– محاولات تغريب - صراعًا لم يكنْ له وجود في الواقع الإسلامي وحضارته: بين الدين والحياة، والدين والتقدم، والدين والعلم.

ومن ثمّ جاءت هذه الدّراسةُ لإلقاء الضّوء على بعض الجهود التي حاولت القضاء على مكونات هذا الصّراع، والتّأكيد على العناصر المعرفيّة للحضارة الإسلاميّة في تكاملها وانسجامها في ضوء النموذج المعرفي التوحيدي.

---

(1) إحسان نراقي: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، بيروت، دار الساقي 1992، ص49.

(2) أحمد مهابة: إيران بين التاج والعمامة، القاهرة، كتاب الحريّة عدد 22، 1989، ص203.

المحورُ الرّابع

التّصورُ الفكريّ للأزمةِ الحضارية

المحورُ الرّابع

التّصورُ الفكريّ للأزمةِ الحضارية

نتناولُ في هذا المحور موقفَ روّاد الإصلاح من الأزمة الحضاريّة وطبيعتها، ومكامن استقرارها في الأمّة، باعتبار أنّ التّشخيص نصفُ العلاج الذي تقدّمه حركة الإصلاح في الأمّة.

أوّلًا: مصطفى صبري «شيخ الإسلام» (1869 - 1954)

ينطلق «مصطفى صبري» في بناء رؤيته المعرفيّة للإصلاح من تحديد دقيقٍ للعوامل التي أدّت إلى الأزمة التي تعيشها الأمّة الإسلاميّة آنذاك، والعوامل التي يراها الأكثر تأثيرًا في تخلّف المسلمين يشير إليها في عدّة محاور، هي: محور التقليد للغرب وما تبعه من انتشارٍ واسع لحركة وتيار التغريب بين «المجدّدون المسلمون»، وكتب فيه مؤلّفه «ديني - مجددلر»، «مجدّدو الدين»، والمحور الثاني: الفساد الأخلاقي والتربوي والعلمي، والثالث: محور فصل الدّين عن السياسة.

ويذكر في هذا الصّدد قوله «السّبب الحقيقي لتأخّر المسلمين منذ زمان: فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر

وقوّة جهلهم... ومن جملة الأسباب عدمُ وقوف كلّ أحدٍ منهم عند حدّه، فيتدخّل بعلوم مَن لا صلة له بها ولا يتركها لعلمائها، ولا سيّما العلوم الدينيّة التي أصبح حماها عرضةً للناس يدخله مَن يشاء ويركض برجله في طوله وعرضه مِن غير حاجة إلى استئهال له، وقضاء عمر في دراسته في حين أنّ الغرب آمن بنظام التخصّص، وأسّس بنيانَ رقّيه عليه، ومن لم يبال بهذا النّظام ورّط نفسَه، ولا يضع حدًّا لما يقع فيه من الأخطاء»[1].

ويذكر أنّ خطّته الإصلاحيّة ترمى إلى إصلاح الجانب الثقافي والمعرفي، وذلك لأنّ الخلل في هذا الجانب جعل العقلَ المسلم يرتبط بعقل الغرب وتصوّراته ومفاهيمه، ومن ثمّ فخطّته تتحدّد في العمل على «الانصراف عن تقليد الغربيين الذي دبّ دبيبه وهبّت عاصفته، ثمّ رست ورسخت في أدمغة كتّابنا العصريّين وبعض علماء الدين... و - أيضًا - نترك التّقليد في العقليّة الدينيّة وتقدير صلتها بالعلم في معناه الصحيح، فنملك استقلالنا في العقيدة التي هي أساس الأعمال الصّالحة، والتي يتقدّم استقلالها على الاستقلال السياسي للأمم الإسلامية، والمسلم المتعلّم إنّما

---

(1) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ج1، بيروت، دار إحياء التراث، ط2، 1981م، ص17.

يكون مسلمًا متعلّمًا بالاستقلال في العقيدة الدينيّة، ولا يجوز للمسلم المتعلّم تقليد غيره من المسلمين في العقيدة، فما ظنّك بتقليد غير المسلمين»[1].

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ فصلَ الدّين عن الدولة أنقصَ من الإسلام جزءًا من طبيعته الاجتماعيّة والسياسيّة وهو ما يميّز الإسلام عن غيره من الأديان، «فإنّ فصل الدين عن الدولة أضر بالإسلام من غيره من الأديان لكون الإسلام لا ينحصر في العبادات؛ بل يعمّ نظره المعاملات والعقوبات وكلّ ما يدخل في اختصاص المحاكم والوزارات ومجالس النواب والشيوخ، فهو عبادة وشريعة وتنفيذ ودفاع... فالإسلام ينطوي على كلّ ما تحتاج إليه الدّولة والأمّة من القوانين، فهو مستغنٍ بنفسه عن غيره، لا يدانيه في هذه الخصلة أيّ ملة»[2].

هذه باختصار ملامحُ الأزمة الحضاريّة كما تصوّرها «مصطفى صبري»، والتي تتمحور في: التغريب، الفساد الأخلاقي والتربوي، وفصل الدّين عن شئون الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وهو ما حاول معالجته في رؤيته المعرفيّة التي حاول فيها تقديمَ بناءٍ فكري يعالج فيه هذه الأزمة في عدّة ميادين:

(1) المرجع السابق، ص 13.

(2) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم ج4، مرجع سابق ص295.

الإنسان المسلم وتصوراته، الأمّة المسلمة ونظمها الاجتماعيّة والسياسية، التهديد الخارجي واختراقاته الثقافيّة وشبهاته الفكريّة والعقدية.

ثانيًا: محمد عبده (1849 – 1905م):

رغم الظّهور الواضح للغرب في الإنتاج الفكري لـ «محمد عبده» كما في (الإسلام بين العلم والمدنية) والذي تضمّن ردودًا مثّلت الأركان الأساسيّة في مشروعه الإصلاحي، و(الإسلام والنصرانية) والذي تضمن – أيضًا – تفنيدًا لتكوينات عقليّة عصر النّهضة الأوروبية. وقد مثّلت هذه – أيضًا – تقعيدًا لمقارنة الأصول المعرفيّة التي يقوم عليها كلّ مِن النموذج المعرفي الإسلامي، والنموذج المعرفي الغربي... رغم كلّ ذلك إلّا أنّ «محمد عبده» لم يجعل من الغرب «مطيّة» يضع عليها أسباب التراجع والتخلّف للأمّة.

اتّجه «محمد عبده» إلى البحث في الذّات المسلمة وما وراءها، وتكويناتها محاولًا ليس فقط التعرف على أسباب أزمتها؛ بل – أيضًا – إدراك نوافذ إصلاحها. وكان «الدّين» هو العامل المشترك في الوجهين السابقين (الأزمة والإصلاح). وبالتّحديد الموقف من «الدين» ومكانته ووظيفته المعرفيّة في العقل المسلم وطرائق فهمه ومنهجيّة تناوله «فالدّين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسيح به في الأرض، ويصعد به إلى أطباق

السماء، ليقف به على أثرٍ من آثار الله، أو يكشف به سرًّا من أسراره في خليقته، أو يستنبط حكمًا من أحكام شريعته، فكانت جميعُ الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتّع بها ما تريد. فلمّا وقف الدين، وقعد طلّاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه، ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنّه سار سيْرَ التدريج»[1].

إنّ توقّف «الدين» عن وظيفته كان بسبب «جمود» العقل المسلم، و«الجمود» هو الذي رآه «محمد عبده» تفسيرًا «داخليًّا» و«ذاتيًّا» لحالة التراجع والتقهقر الحضاريّ للأمة، و«الجمود» في اللّغة ضدّ: الحركة، والتدفق، والخصب، والنماء، والجود[2].

ويقصد «محمد عبده» بجمود العقل هنا: أنّ العقل المسلم قد توقّف وثبت في مكانه، ولم يَعُد قادرًا على الحركة والتّدفق الفكري بما أفقده النّماء والخصب المنتظر النّاتج عن إعمال العقل في النّظر في دينه ومتطلبات معاشه. وغياب «حركة العقل» أنتجت هذا «الجمود» الذي هيمنَ على الحياة الفكريّة والاجتماعيّة للمسلمين فأصابها

---

(1) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، القاهرة، كتاب الهلال، العدد 114، 1960، ص169.

(2) انظر: ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، حـ2، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ط2، 1997، ص348.

«السّكون» و«اللا فعل» و«اللا عمل».

وقد صنّف «محمد عبده» - بعد إجمال - المجالاتِ التي أصابها الجمودُ في المشهد الإسلامي. ومنها: «الجمود في اللّغة»، أو ما يمكن وصفه بالأزمة اللغويّة المعرفية، فاللّغة ليست فقط أداةَ تعبير، ولكنّها - أيضًا - وعاء تفكير، ويرى علماءُ اجتماع اللغة أنّ هناك ارتباطًا وثيقًا بين حالة اللغة وحال المجتمع «فاللغة ظاهرة اجتماعيّة ترتبط بناها ارتباطًا وثيقًا بين الفكر السائد في مجتمع معين، وهو ما يؤكّد افتراض العلاقة الطرديّة بين التخلف في مجال اللغة والتخلّف الحضاري»[1].

ولهذا نعى «محمد عبده» غيابَ التّطوير عن اللغة وإهمال البحث فيها، والارتقاء بها لتحقيق مواءمتها للعصر، حيث إنّ لكلّ عصر لغتَه، وهذا ما لم تعتدّ به الأجيال اللاحقة من أهلها. «... وهكذا كلّ متأخّر يقصر فهمه على النّظر في كلام مَن يليه وهو غير مبالٍ بسلفه الأوّل؛ بل ولا بما كان يحفُ بالقول من أحوال الزمان، فهو لا ينظر إلّا للفظ وما يعطيه، فتسقط منزلته في تحصيل اللغة بمقدار بُعده عن أهلها حتّى وصل حال الناس إلى ما نراهم عليه اليوم: جعلوا

(1) آشار، بيار. سوسيولوجيا اللغة، نقلاً عن: محمد محمد يونس علي: أزمة اللغة ومشكلة التخلف في بنيّة العقل العربى المعاصر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة وآدابها، ج87، ع29، ص66.

دروسَ اللغة لفهم عبارة بعض المؤلّفين في النحو وفنون البلاغة، وإن لم يصلوا منها إلى غايةٍ في فهم ما وراءها فدرست علوم الأولين وبادت بضاعتهم» [1].

كما نبّه «محمد عبده» إلى غلقِ باب الاجتهاد وغيابِ «العقل المسلم» عن النظر والاستنباط في مصادر التّشريع (القرآن والسنة) والركون، بل والانكفاء والتّسليم الكامل لفقه أدّى دوره في سياقات اجتماعيّة مختلفة أُنشئ من أجلها وليس من أجلنا نحن، ومِن ثمّ فإنّ وقوع «العقل المسلم» في أسْر «الماضي الفقهي» وفي «كهفه» أدّى إلى انحسار الشريعة، وفقدان الثقة بها والتماس الحقّ في غيرها، وسمّي ذلك «الجمود في الشريعة».

هذا الجمودُ في فهم أحكام الشريعة جرّ إلى عُسر حمْل الناس على قبولها: كانت الشريعة الإسلاميّة أيام كان الإسلام إسلامًا سمحةً تسعُ العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها حتّى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأنْ يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياءُ من حملتها يتخاصمون إلى سواها [2].

ويرفض «محمد عبده» هيمنةَ التقليد المذهبي للآراء الفقهية، التي نتجت في زمنٍ مختلف، وفي مكان مختلف عن الأوضاع المعاصرة

---

(1) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص170.

(2) المرجع السابق، ص173.

والوقوف عليها، هذه الآراء التي بلغت حدّ التقديس عند الفقهاء المحدثين الذين يصرّون على «الوقوف عند عبارات المصنّفين على تباينها واختلافها واضطراب الآراء فيها»[1].

ويعدّ «الجمود الفقهي» أكثرَ أشكال الأزمة الحضاريّة خطورة، وذلك لأنّه يؤدّي إلى «الانفصال» المزدوج، الأوّل: انفصال المسلم عن عقيدته التي يرى فيها ضعفًا لحلّ مشكلاته الحيويّة المعاصرة والمعاشة واللجوء إلى غيرها للحصول على هذا «الحلّ» أو «الحقّ»، والثّاني: الانفصال عن الواقع المعاش والتخلّف عنه لصالح واقع آخر يبعد عنه عشرات القرون؛ لذا فإنّ «محمد عبده» يرى ضرورة الفصل بين الوحي والتراث البشري من ناحية الارتباط بالعبادة والتقديس، «لا بدّ من التفريق بين التراث البشري، والوحي الإلهي الذي كان مصدرَ نشوء وانطلاق هذا التّراث في فترة التكوين»[2].

ومن مظاهر الأزمة الحضاريّة - أيضًا - «الأزمة التربوية»، فقد أشار «محمد عبده» إلى «الجمود في التعليم» الذي أنشأ لنا أنماطًا متعدّدة من التعليم: الدّيني، والمدني، والأجنبي، وكلّ مِن هذه الأنماط قدْ أضرّ الأمّة إمّا في عقيدتها أو معارفها وعلومها

(1) المرجع السابق، ص162.

(2) العلواني، طه جابر. نحو التجديد والاجتهاد، القاهرة، دار تنوير للنشر والتوزيع، 2008، ص63

أو في شخصيتها وطريقة تفكيرها. ثمّ أشار إلى حالة «الأمّة» التي رأى في تفرقها وتمزّقها أكبرَ جنايات «الجمود» عليها، ذلك الجمودُ الناتج عن عاملين: الأوّل: التمذْهب الذي فرّق الأمّة ومزّق أواصرَ وحدتها، ويقول في ذلك «وأعظمُ ما في هذه الجناية - أي الجمود على الاجتماع الإسلامي - جناية التّفريق وتمزيق نظام الأمّة وإيقاعها فيما وقعَ فيه مَن سبقها من الاختلاف وتفرّق المذاهب والشّيع في الدين»[1]. أمّا العامل الثاني فهو انفصال شرط «الأعلمية» و«الفقاهة» في الدّين عن الرياسة السياسيّة»...كانت الملّة كجسم عظيم قوي البنيّة صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه، فتداعت للتناثر والانحلال، وكادَ كلّ جزءٍ يكون على حدة، وتضمحل هيئة الجسم. وبدأ هذا الانحلالُ والضّعف في روابط الملة الإسلاميّة عند انفصال الرّتبة العلميّة عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاءُ باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدّين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الرّاشدون رضي الله عنهم»[2].

كما حَمَلَ «محمد عبده» على الحكّام ودورِهم في الأزمة الحضاريّة

---

(1) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص171.

(2) محمد عبده:انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك، العروة الوثقى، القاهرة، دار العرب، 1957، ص34.

التي تعيشها الأمّة، وذلك بقدرتهم على إخراجها من الحالة التي هي فيها، لما لهم من سلطةٍ وحكم وتأثير وقدرة، إلّا أنّ عدم قدرتهم على «الفهم» الحقيقيّ لدورهم ودور «الحكومة» في حياة المجتمع أدّى إلى مشاركتهم في حدوث هذه الأزمة، وكانوا سببًا لها. ويقول في هذا الصّدد: «أمّا الحكام - وقد كانوا أقدرَ الناس على انتشال الأمّة ممّا سقطت فيه من الجهل بما فرض عليهم في أداء وظائفهم ما أصابَ الجمهور الأعظم من العامّة ولم يفهموا من معنى الحكم إلّا تسخير الأبدان لأهوائهم، وإذلال النّفوس لخشونة سلطانهم، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم، لا يرْعون في ذلك عدلًا، ولا يستشيرون كتابًا، ولا يتبعون سنّة، حتّى أفسدوا الأخلاق كافّة بما حملوها علي النفاق والكذب والغشّ والاقتداء بهم في الظّلم، وما يتبع ذلك من الخصال التي ما فشت في أمّة إلّا حلّ بها العذاب» [1].

ثالثًا: علي شريعتي (1933 - 1977م):

الأزمة عند شريعتي أزمتان: أزمة أمّةٍ وأزمةُ مذهب، إلّا أنّ تشابك الأسباب وتداخل العوامل التي أدت إلى الأزمتين لا يساعدُ على تحقيق الانفصال بينهما في كتابات وفكْر شريعتي، فهو تارةً ينتقل من الأمّة إلى المذهب، وأخرى من المذهب إلى الأمّة في حال اتّصال وجدلٍ صاعد وهابطٍ للبحث في عناصر الأزمة وتحديدها، وإدراك

(1) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنيّة، مرجع سابق، ص101.

مظاهرها. مؤكّدًا على وحدة الأزمة للذّات المسلمة وعابرًا بفكْره من مذهبه إلى أمته.

يرى شريعتي أنّ هناك عامليْن للأزمة: أحدهما خارجي، يتمثّل في الغرب الرأسمالي الذي يستهدف في برنامجه الشّرق كلّه بهدف تحويله من حيث الشكل والمظهر إلى النمط الثقافي الغربي ببث - بحسب شريعتي - «الروح الماديّة الحقيرة» و«فلسفة أصالة الاستهلاك»، وذلك من خلال تسخير كافّة وسائله وإمكاناته الماديّة والفكريّة والنّفسية، «من قوّة العلم والفلسفة والتقنية والفنّ والأدب، وعلم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس وسلاح الحرب والسّلام والسياسة، وذلك بهدف تنازل الأمم كلّها عن أصالتها وخصائصها المعنويّة والتاريخيّة والدينيّة والقوميّة التي تشكّل شخصيتها واستقلالها» [1].

التّهديد الذي ينبّه عليه شريعتي وبنَى عليه هاجسَه الحضاري هو رغبةُ الغرب في سحق الهويّة والثقافة وتحقيق الهيمنة الكاملة، وقوْلبة الإنسان غير الغربي في صورةٍ غربية، وتحطيم كلّ حصون الاستقلال والتميز الحضاري «بحيث تصبح البشريّة كلّها في قالبٍ واحد مفروضٍ عليها... ذوى طابعٍ واحد وروحٍ واحدة وحاجةٍ

(1) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ اتحاد الجمعيات الطلابيّة الإسلاميّة في أوروبا، مركز البحوث والمعلومات، 1984، ص2.

واحدة وأسلوبِ حياةٍ واحد وقناعةٍ وفكرٍ واحد، ويصيرون مُستهلكين متشابهين في ظلّ النظام القاروني العالمي»[1].

أمّا العاملُ الآخر فهو داخليّ، ورآه شريعتي بأنّه الأكثر خطورة في أزمتنا الحضاريّة؛ لأنّ العدوّ الداخلي - الذي يكون من نفس الدّين - يكون أكثر تأثيرًا وامتدادًا، فالإسلام لم يهزم في معركة خارجيّة ولكنّه هُزم داخليًّا، فالدّاخل بقصدٍ أو بدون قصد عن علمٍ أو جهل كان يحقّق أهدافَ الغرب في إضعاف الأمّة وسحق هويتها، وأحد أبرز هذا الدّاخل ما أسماهم شريعتي بـ«أشباه المثقفين» أو «المثقف المزيّف»، فالاستعمار احتاج إلى فئةٍ تقوم بدوْر المثقفين في المجتمع المسلم تتبنّى الرؤية الغربيّة ومنهجها الماديّ دون أن تدرك حقيقتها أو غايتها «... وكان دورُ أشباه المثقفين - الذين ارتدوا ملابسَ المثقفين ومساحيقَهم وأقنعتهم وموسيقاهم وأدوارهم وأطوارهم وأقنعتهم وبيانهم - أكثرَ يسرًا، فقد كان دورُهم هو إشاعةَ الأفكار الأوروبيّة المنتقاة والعقائد الإفرنجية، وترويج أسلوب الحياة والعلاقات الاجتماعيّة والأخلاق والسّلوك الغربي. وتجديد وتغيير خيرةِ أبناء الجيل الشّاب والمتعلم في المجتمعات غير الأوروبيّة إلى أشباه الأوروبيّين، داخل المجتمع، وذلك من أجل إيجاد قاعدةِ نفوذ ودخول وجسر اتّصال وتفاهم مع الغربي،

(1) المرجع السابق، ص2.

وبالتّالي التسخير الثقافي والسياسي والاقتصادي لقلاع «التعصّب» المحكمة!.. هذه هي حركة التّشبه الاستعماريّة التي قامت تحتَ أسماء كاذبة كالتقدّم والتطوّر والثقافة، وبدأت بأوّل شرط للتمدن والتشبه الأوروبي المتقدّم وصاحب الفكر العلمي الجديد وهو: الثورة على التّاريخ والثقافة وكلّ الأصول، وبصورة خاصّة إلغاء كلّ القيم الفنيّة والتقليديّة والأخلاقيّة للتشبّه، وكانت أوّلُ خطوة على هذا الطّريق محاربةَ الإيمان الديني ونشر نوعٍ من عدم التعصّب المطلق، وأعلنت هذه الحركة أنّ العلوم الحديثة قد جعلت الدّين في أوروبا نوعًا من الخرافة»[1].

وهنا يستدعي شريعتي البعدَ الحضاري لحديث النبي ﷺ «مَن تشبّه بقومٍ فهو منهم» وعمقه الاجتماعي، «فهذا – أي المتشبّه – هو نفسه في معناه ولفظه ما يسمّيه علماء الاجتماع – وخاصّة المفكرون المعادون للاستعمار – ويقسّم المستعمر الأوروبي الأمّة المستعمرة إلى جناحين وصفّين اجتماعيّين وثقافيّين متضادّين في الفكر والرّوح والحياة، هما: الأهالي الأصليون أي جماهير الشّعب الذين يبقون كما كانوا، وهم الذين نَصِفُهم بالقدم أو التّدين وغير ذلك، والمتشبهون، أي المتشبهون بالأوروبيّين، وهم الذين نسمّيهم بالمتجددين والمعاصرين والمتفرنجين؛ بل ونطلقُ عليهم المثقفين

(1) المرجع السابق، ص6.

والمرأة المعاصرة والرجل المعاصر»[1]. ويصف هذا المعنى للمثقفين بأنّه معنى مزيّف الذي يعلي من قيمة المتغرّب بإطلاق لقب «المثقف» عليه، بينما شريعتي يطلقُ عليه اسم «المتشبّه» الذي ليسَ له جذور أو أصلٌ أو هويّة أو تميز «إنّه ليس أوروبيًّا ولا آسيويًّا ولا أفريقيًّا، لا غربيًّا ولا شرقيًّا، لا متقدّمًا ولا متجدّدًا؛ بل هو لا شيء». [2]

والطّرف الدّاخلي الآخر لهؤلاء المتغربين، هم «الرّوحانيون المزيّفون» الذين يقومون بدورٍ تمثيلي آخر، وإنْ بدا متناقضًا إلّا أنّه يتكامل ويتّحد ويتّجه إلى نفس المقصد في إضعاف الأمّة واستسلامها وتراجعها الحضاري والثّقافي»... وفي نفس الوقت، وعلى نفس خشبة المسرح، وفي عرض مقابل؛ يوجد ممثّلون آخرون ذوو شكل متناقضٍ يؤدّون عرضًا معاكسًا، والوجوه هنا جميعها وجوه القديسين ورجال الدين، وحديثهم يدور عن الله واليوم الآخر، والجنة والنّار والثّواب والعقاب والوحي والنبوة والقرآن والإمامة والولاية والتقوى والروحانيّة والمعنويّة والأخلاق والزّهد والرياضة الروحية، والإعراض عن الدّنيا والزخارف المادية!! إنّ دور هؤلاء أكثر صعوبة وتعقيدًا، إنّه دور ديالكتيكي!! إنّ على هؤلاء الفنّانين أنْ يقضوا على الدّين بجانب ترويجه والدّعاية له!!

(1) المرجع السابق، ص4.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ويخفون حقائق الدّين وفكْر روّاده وكتّابه، ويمنعون العقول من معرفة ذلك من خلال تعظيم الشعائر الدينيّة العظيمة وتقديس الكتاب السّماوي والتبرّك به»[1].

وعند شريعتي يـؤدّي هـذان الطّرفان «أشباه المثقفين» و«الروحانيون المزيفون» وما يدور بينهما من «حرب مصطنعة» في النهايّة؛ نفسَ الدور في تغييب الوعي الحضاري للأمّة، وتزييفه، الأمر الذي أوجد قطيعة معرفيّة واجتماعيّة بين المسلم وحقيقةِ دينه ومنابع فكْره ومباني عقيدته. وهذه هي حقيقةُ الأزمة كما يراها شريعتي وهي تغْييب الوعي على يدِ «المتغرب» و«المتشبّه» من ناحية، و«المتجهّل الديني» من ناحية أخرى، وهو ما أوجد صراعًا مزيّفًا داخل الأمّة بين «... العامي والعالِم المعاصر، والجامعي ورجل السّوق، والشيخ والشاب، والمتعلم القديم والجديد، والعالم الدّيني وغير الديني، وشغل بالخصومة ساعدي الجسد الواحد وجناحي الطائر الواحد، في مواجهة الخصم اليقظ والمهاجم المحتال والقوي، وشغلنا بحرب التقدّم والتطور، وبالتعصب الجاهل شبه الديني، وبالتعصب الأكثر جهلًا ضدّ الدين، وطرح مسائل فرعيّة وذهنيّة وانحرافيّة من أجل التغاضي عن الواقعيات العينيّة والآلام الواقعيّة التي تتعلّق بإيماننا ومجتمعنا ومصيرنا الحالي والمستقبلي، وشغل

(1) المرجع السابق، ص10.

مثقّفينا الجدد باسم الثقافة ومثقّفينا القدامى باسم القضايا الدينيّة بطريقة أخرى»[1].

ويحدّد شريعتي الميادينَ التي أثّر فيها التغريب وأعوانه من الدّاخل بشكل واضح، وهي ميادين الأفكار، والعقائد، والسّلوك، وذلك «بفعل الاستبداد السياسي والدّيني والنظم الطبقيّة والثقافات الأجنبيّة والعملاء الدّاخليين والمتعصبين الجهلة وخطط الاستعمار في أفكارنا وعقائدنا وعاداتنا وعلاقاتنا الاجتماعيّة ورؤيتنا الفكريّة ونهجنا الأخلاقي والتربوي الإسلامي»[2].

ويصوّر حالة «الجمود الدّيني» في عدم قدرة «الدّين» على القيام بدوره بفاعليّة في المجتمع، وذلك لأنّ وسائطه «الرّوحانيين» يقدّمونه بصورة تهدم حقيقتَه، ومن ثمّ يبدو أنّ هناك دينيْن يتصارعان: الدين المزيّف والدين الحقيقي. أو كما يقول شريعتي «إنّ الدّين بهذه الطريقة التي يدعون إليها غالبًا في المجتمع يكون عاملَ شللٍ للعقل، وحشوًا للأذهان، وانحطاطًا للإرادة، ويأسًا وتشاؤمًا اجتماعيًّا وإصلاحيًّا، وتوجيه الوضع والتسليم والتحمّل وتقويه عبادة الأوهام والخرافات، وتَعود على تكرار المكرّرات غير المعقولة والأعمال والعادات غير المفهومة، وإثارة الخوف والضّعف الذي لا أساس

(1) المرجع السابق، ص29.

(2) شريعتي، علي. الأمّة والإمامة، بيروت، دار الأمير، 2006، ص23.

له، وانشغالًا بأصدقاء وأعداء لا وجود لهم أو مجهولين، والخلاصةُ يكون عامل الانشغال بما ليس موجودًا أو ما ليس لازمًا، وغفلة عمّا هو موجود وضروري، وبالتّالي يكون هو الدين الذي يستفيد منه ثلاثةُ أشخاص فقط؛ هم.. فرعون وقارون وبلعم باعورا.. أمّا الشخص الوحيد الذي يصبح ضحيّة له فهو: الناس!!»[1].

ثمّ يشير شريعتي إلى مظهرٍ آخرَ من مظاهر الأزمة الحضاريّة وهو الازدواجيّة المعرفيّة والثقافيّة التي تعيش فيها الأمّة نتيجة اختراقِ العقل المسلم ومحاولة تشويه نسقِه المعرفي التوحيدي، فيذكر «إنّ جامعتنا ولدت ونمت غريبة وبعيدةً عن المراكز التعليميّة القديمة والموجودة، بل وعلى الرّغم منها، ولم تكن ثقافتنا الجديدة متواجدة في إكمال أو استمرار الثّقافة القديمة أو في مسيرة تطوّرها، لقد كانت ظاهرة أعطت ظهرَها لثقافتنا، واتّجهت إلى الغرب، وهذا ما جعلهما يعيشان بعيدًا عنْ بعضهما، وجعل جامعتنا وكأنّها مؤسّسات تعليميّة أوروبيّة أقيمت حديثًا في إحدى بلاد أفريقيا أو أمريكا اللّاتينية، وفوق أرضٍ بكرٍ لا تاريخ لها. إنّ أحدًا لا يحسّ بأنّ هذه الجامعات ترث ما لا يقلّ عن ألف سنةٍ من التجارب المتّصلة للجامعات، وبقيت مراكزنا للعلوم القديمة منغلقةً على نفسها ولم تفتحْ

(1) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص30.

نافذة أمام الرّياح الفكريّة والعلميّة الجديدة، حيث لا يشعر أحد مطلقًا بأنها تجاوز الجامعات الحديثة على مدى نصف قرن، وإنّ الغرب جاء من كلّ صوبٍ حتى اقترب من وراء الجدران القديمة للمدرسة، وقد ترك هذا البعدُ وهذه الغربةُ أثرًا عميقًا على التربيّة الثقافيّة والشّكل الاجتماعي لجماعة المثقفين، وشجّع ذلك على تكوين اتّجاهين علميّين وفكريّيْن غريبّين ومتضادّين في مجتمعنا، وانحصار كلّ مجموعة داخل حدودها الثقافيّة ونظرتها الخاصّة بها»[1].

أمّا أزمة المذهب عند شريعتي - فتتمثّل في حالة الجمود والتقليد التي أصابت العقلَ الشّيعي عقب اختفاء الإمام الثّاني عشر، وتدشين الرّوايات التي تحرّم الاجتهاد وتذمّ العقل[2] ودوره في النّص الديني، ثمّ دخول المجتمع الشّيعي إلى مرحلةٍ جديدة هي «التقية والانتظار»، وما تبعها من تحريم العمل السّياسي، وإقامة الدولة؛ بل تحريم أداء بعض الفروض كصلاة الجمعة وزكاة الخمس، وغرس الاستكانة والجمود في الحياة الاجتماعيّة، هذا بالإضافة إلى الدّور السّلبي الذي قامت به الدولة الصفويّة (905 - 1500م).

---

(1) المرجع السابق، ص32.

(2) انظر: حسان عبد الله حسان: «إشكاليّة العقل عند فقهاء الشيعة بين التقليد والاجتهاد»، مجلة التسامح، سلطنة عمان، العدد 20، 2007.

وقد شنّ شريعتي هجومًا كبيرًا على الدّولة الصفويّة متّهمًا إيّاها بتحريف التشيع، وتكريس حالة الجمود والرّكون التي أصابت العقلَ الشيعي لتحقيق أهداف سياسيّة، وأكّد أنّ الدولة الصفويّة – نتيجة لارتباطها بأوروبا وتحالفها معها للقضاء على الدّولة العثمانيّة – جعلت التشيّع في إيران مثل المسيحيّة في أوروبا بجعله نوعًا من التّحذير الدائم للعقل وتحويل منهجه الثوري إلى طقوس وممارسات يتمّ فيها تفريغ الشحنة النفسيّة والثوريّة بعيدًا عن الهدف الأساسي، وخلق وابتداع الأساطير لتعظيم الأئمة خلقًا ومكانة، والاضطرار في ذلك أو استباحة تحوير تفسير الآيات القرآنيّة لصالح هذه الخرافات.

إنّ ما تمّ التّركيز عليه في الحقبة الصفويّة هو الشّكل الظاهري لتلك الطّقوس – فعملت الصفويّة ما بوسعها من أجل تكريس هذه الطّقوس وتوسيعها، ومن ثمّ سعتْ إلى توظيفها لأهداف سياسيّة تضليليّة تصبّ في صالح أغراضها الحكوميّة بعيدًا عن التعريف بالإسلام وتربية الناس على مفاهيمه السامية... من هنا كانت بداية الانحرافِ للمسار الشيعي.. واتّخذ التشيّع منحًى آخر، وانسلخ عن المنحى الثّوري الذي كان يعتبر من أبرز معالم هويته [1].

ومن الجدير بالذّكر أنّ شريعتي قسّم التشيع إلى صنفين رئيسين؛ هما: التّشيع العلوي والتّشيع الصفوي، وذلك في ضوء المضامين

---

(1) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، 2002، ص219.

والأهداف التي يسعى كلٌّ منهما لتحقيقها. ويرى أنّهما لا يرتبطان بفترة زمنيّة أو جغرافيا مكانيّة؛ ولكنْ يرتبطان بفهمِ حقيقة التشيّع، وهما على طرفي نقيض، الأوّل «العلوي» معبّر عن حقيقة التشيع وجوهره وأصالة فكرته في أيّ زمان ومكان، والثاني «الصّفوي» معبّر عن انحراف التشيع وتحريفاته في كلّ زمان ومكان.

وتنطلق تلك الرؤيةُ الإصلاحيّة من نفس العامل الذي استغلّه «المنافقون» لتخدير الناس بالكذب والجهالة، وهو الدّين، ولكنّه هنا «دين المسئولية» و»دين الوعي» في مقابل «دين الاستحمار»، فالدّين عنده هو المولد الذاتي لإمكانات الوعي والمقاومة والثورة، وهو المحرّك الأساسي نحو التّغيير بما يبثّه في الناس من دافعيّة وأملٍ في تغيير الأوضاع المقلوبة وتصحيح الانحرافات التاريخيّة والفكريّة، والدّين جملةً عند شريعتي هو الفاعلُ الحيوي الحضاري.

إنّ عامل الإعجاز الذي يمكنه محْو دين التّخدير والجهل والفقر والاستسلام من أعماق الروح ومن صلب الحياة هو (الدين).. الدّين والدّين فقط. وهذه هي الكلمة العجيبة التي نراها خلال حياة البشر والتي تميت وتحيي في نفس الوقت وتنوم وتوقظ، وتقيد بقيود العبوديّة وتحفظ وترعى في هدوء وتهبُ الحريّة وتعلّم التمرد... وتاريخ البشر كلّه عبارةٌ عن حكايّة جهاد دينٍ ضدّ الأديان، وليس الدّين ضدّ مَن لا دين له[1].

---

(1) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص31.

المحورُ الخامس

معالجةُ الأزمةِ الحضاريّة

المحورُ الخامس

معالجةُ الأزمةِ الحضاريّة

نتناول في هذا المحْور الأسسَ المعرفيّة والمبادئ التي تقوم عليها رؤيةُ حركة الإصلاح المعرفي في معالجة الأزمة الحضاريّة في الأمّة، إذْ كلّ منهجيّة لا بدّ وأنْ تنطلق من أسسٍ معرفيّة وقواعدَ ومبادئ تنظر لمسار حركة الإصلاح، وتحدّد أولويّاته المعرفية، وإجراءاته العلميّة حتّى تتمّ معالجة تلك الأزمة مظاهرها وباطنها.

أوّلًا: مصطفى صبري:

طرح «مصطفى صبري» مجموعةً من «الأسس المعرفية» تمثّل جانبًا أساسيًّا للإصلاح المعرفي عنده، وهذه الأسسُ هي:

1 - المفاتيح المنهجيّة لرؤيته المعرفيّة: في قراءةٍ تحليليّة معرفيّة عامّة باستخدام وحدة تحليل «الكلمة والجملة» نلاحظ أهمّ المفاتيح المنهجيّة التي مثّلت وحدات الأسس المعرفيّة للإنتاج الفكري لمصطفى صبري، هي: العقل - العلم - العالم - الإيمان بالغيب - الدليل العقلي - المنطق - الدليل الحسي - التجربة - الفلسفة الوضعيّة - وجود الله - النبوة - المعجزات - القضاء والقدر - علم

الكلام – الحكومة الإسلاميّة – الخلافة – الدين والسياسة – الإلحاد – التغريب – الأخلاق – الإسلام والنصرانيّة – التشريع الإسلامي والقانون الوضعي. هذه دارت عليها أطروحات «مصطفى صبري» الفكريّة ومناقشاته وخطته في الإصلاح المعرفي.

2 – النّظرة الشاملة للإسلام، حيث يؤكّد أنّه ليس عبادة فقط، أو دين فحسب، بل هو دين ودولة، وشريعة وقانون، وعبادة واجتماع، وعلاقة بالسّماء، ورابطة في الأرض، وهو ما يناقض المفهوم الغربي للدّين الذي حاول المشروع التغريبي نقلَه إلى العقليّة المسلمة؛ لذا فقد تعرّض»مصطفى صبري» لبيان المفهوم الشامل للإسلام لا سيّما الاجتماعي والسياسي والمدني في أكثرَ من موضع، واستدعاه في أكثرَ من قضيّة فكريّة باعتبار مبدأ «الإسلام الشّامل» هو الأساس في المشروع الحضاري الإسلامي.

3 – المنطلق المعرفي – الثقافي في الإصلاح في ميدان السّياسة؛ حيث أرجع «مصطفى صبري» الخلل في الإعجاب بالغرب وتقليده في السياسة إلى الخلل في التكوين الثقافي «فالمسألة السياسيّة ترجع أساسًا إلى خلل ثقافي يجب أنْ يبدأ الإصلاحُ منها. فالإصلاحُ الثقافي أصلُ الإصلاح السياسي، لهذا رتّب الشيخ الأولويات في بداية عهده بمدافعة العمل السّياسي الأعوج الذي يُراد فرضُه على البيئة العثمانيّة الجديدة، ولكنْ لما يئس من نجاح محاولات الإصلاح

السياسي المباشر سواء بطريق الحوار والمطارحة الفكرية؛ مالَ إلى طريق الإصلاح العلمي بالتأليف والنّصح المستمرّ للمسلمين وعلمائهم مؤكّدًا أنّ مشكلتنا ثقافيّة بالدرجة الأولى ويجب تعهّدها بالإصلاح [1].

وفي هذا الاتجاه – أيضًا – حذّر من استبدال الحروف اللاتينيّة بالحروف العربية (التي كانت تكتب بها اللغة التّركية) حيث رأى في ذلك تهديدًا للهويّة الإسلاميّة والتاريخ الإسلامي بما يضرّ الشخصيّة التركيّة المسلمة التي تنشأ في ضوء هذا التبدّل منقطعة الصّلة عن ثقافتها وتاريخها الإسلامي، «ولير التّرك الحديث مَن أراد أنْ يرى قومًا لا تاريخ لهم»[2].

4 – التّحرر في الحصول على المعرفة الدّينية: أكّد مصطفى صبري على ضرورة تحرير العقل المسلم لا سيّما فيما يتعلّق بالمعرفة الدينيّة وترك التّقليد للغرب وللعقل المسيحي في منهجيّة الحصول على المعرفة الدينية، لتباين غاية المنهجيْن الغربي والتّوحيدي، ورأى ذلك الاستقلالَ المنهجي أهمَّ من السّياسي «وأنْ نترك التقليد في العقليّة الدّينية...، فنملك استقلالنا في العقيدة التي هي أساس

(1) جيدل، عمار. «رائد الفكر الإسلامي الحديث: شيخ الإسلام مصطفى صبري»، القاهرة، مجلة حـراء، العدد الخامس، أكتوبر – ديسمبر، 2006م.

(2) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم، جـ4، مرجع سابق، ص346.

الأعمال الصالحة، والتي استقلالها يتقدّم على الاستقلال السّياسي للأمم الإسلاميّة» [1].

5 – ربطُ العلم بالعمل (أو العقيدة بالتطبيق)، «إذِ العمل مبنيّ على العقيدة التي لا يتعب بها الإنسانُ أصلًا بعد استيقانِها بعقله وفهْمه؛ بل تكون له منها قوّةٌ ينشرح بها صدرُه ويستعين على القيام بالناحية العمليّة التي ليست في سهولة الناحية الاعتقاديّة لانطوائها على تكاليف وتضحيات، وبانضمام العمل إلى العقيدة يحصل الكمالُ في الإسلام، وينتفع المسلمُ العامل بدينه في الدّنيا قبل أن ينتفع به في الآخرة» [2].

6 – المنهج النّقدي: استخدم «مصطفى صبري» المنهجَ النّقدي لأفكار حركات واتجاهات التجديد، حيث لم يستجبْ لمناهج هذه الأفكار وتصوّراتها حول الأزمة الحضاريّة وطرق معالجتها، بل اعتبرها ناقلةً ومحقّقة لأهداف المشروع التّغريبي من خلال هذا التّجديد، ويمكن تفسيرُ مواقفه ضدّ هذه الحركات بأنّ «التّجديد في القرن العشرين كان بمثابةِ إجابةٍ عن سؤالٍ لم تطرحه التربةُ الإسلامية، وهذا ما دعا الكثيرين داخل الحقل الإسلامي التقليدي إلى التّشكّك فيه والخوف من نتائجه واتّهام دعاته» [3].

(1) المرجع السابق، جـ1، ص13.

(2) المرجع السابق، ص14.

(3) زيادة، رضوان جودت. مرجع سابق، ص46.

ونفى «مصطفى صبري» أنْ تكون حركاتُ التجديد الموجودة هي المقصودةَ في حديث النبي ﷺ «إنّ الله يبعثُ لهذه الأمّة على رأسِ كلّ مائة سنةٍ مَن يجدّد لها دينها» كون المعنى الذي يقصده العصريون من التجديد لا يتّحد مع التجديد المذكور في الحديث - إنّ الإسلام لم يمدح التجديدَ في الدين قدْرَ ما ذمّ البدعة فيه وحذّر منها «كلّ بدعةٍ ضلالة وكلُّ ضلالةٍ في النار». على أنّ أكثر ما رأينا من التّجديد فإنّما العامل فيه التقليد وكم فرق بين التّقليد والتّجديد»[1]. وقد سمَّى أصحابُ هذا الاتجاه في كتاباته بـ«الطائفة العصرية» و«المتفرنجون» و«المجددون» و«العصريون»، وبناءً على هذا النّهج انتقد الشيخ بشدّة التّفسيرات «العلمية» التي قدّمت من أصحاب هذا التيار لبعض العقائد الدينيّة كما جاء عند محمد فريد وجدي في «السيرة النبويّة تحت ضوء العلم والفلسفة».

7 - الإسلام لا يحتاج إلى إصلاح، ولكنّ المسلمين أنفسَهم هُم الذين في حاجةٍ إلى الإصلاح، أمّا طبيعة هذا الإصلاح للمسلمين الذين هُم في حاجةٍ إليه فشخَّصه في البُعد التربوي والنفسي الذي يفتقده المسلمون اليوم. «إنّ المسلمين أنفسَهم في حاجةٍ إلى الإصلاح، وأساس مرضهم ضعفُ القلب الناشئ من ضعف الدين، فيجب على طبيبهم الذي يتعهّد مداواتهم أنْ لا يسلك عكسَ طريقها ويزيد في إضعافه، بل يسعى لإحياء عزّة النفس الإسلاميّة في قلوبهم،

(1) صبري، مصطفى. موقف البشر تحت سلطان القدر، القاهرة، المطبعة السلفية، 1952، ص7.

فينبغي للمسلم أنْ يرى ملّته فوقَ كلّ ملّة، ويتشدّد في اجتناب تقاليد تعدّ علامة أنه يرجح غير ملّته عليها بأن يتشبّه بغير المسلمين... وما إلى ذلك ممّا يتضمن إكبارهم واستصغار الإسلام؛ ضربةً مهينة أيّما إهانة على عزّة النفس الإسلامية، واستخفّوا بمحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرنجين «لا يلزم شيء من تبديل الأزياء»[1].

8 - النظر إلى المفاهيم المستوردة في ضوء سياقاتها الاجتماعيّة والثقافية، ومما أشار إليه في هذا الصدد مفهوم «العلـم» بمعناه الغربي في العصر الحديث والذي اقتصر في منهجه ومضمونه على الجانب الحسي المادي أو ما ثبت بالتجربة الحسية. وأكّد «مصطفى صبري» على اختلاف وتباين مفهوم «العلم» في الثقافة الغربيّة وفي الثقافة الإسلامية.

9 - المنطق مقياس الحكم على الظواهر: يؤكّد «مصطفى صبري» في غير موضع أنّ القضايا التي لا يقبلها المنطق لا تكون علمية، فكيف تتّسم بالعلميّة وهي غير منطقية، وهذا ما أرادت الفلسفة الماديّة تغييره حيث تؤكّد أنّ لا معقول غير محسوس بينما ينحاز للدّليل المنطقي الذي يستنبط دون أن يكون هناك محسوسات، لذلك فهو يرى «إبطال العلم المخالف للمنطق الذي وضعه العقلاء لتمييز صحيح الفكر من سقيمه»[2].

---

(1) المرجع السابق، ص232.

(2) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم، ج1، مرجع سابق ص122.

10 - إحياء علم الكلام لحاجة المسلمين إليه، واستحداث مباحثَ جديدة في ضوء القضايا الفكريّة التي أثارتها الفلسفات الغربيّة، لا سيّما ما يتعلق بأحاديّة مفهوم العلم «بمعناه» التجريبي» «الحسي» وما نشأ عنه من هيمنة للفلسفة الوضعيّة وسيادتها على العقل الغربي والمتغربين في العالم الإسلامي.

ويتساءل حول ضرورة إحياء علم الكلام بقوله «فهل للخلف من المسلمين بعد اتصالهم بفلسفة الغرب كسب للإسلام يستحقّ أن يسمّى علمًا مدونًا يستطيع أن يصارع به حتى نفس تلك الفلسفة كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان في علم الكلام، حتى ولا شعبة من العلم المدون أو مسألة واحدة من المسائل العلميّة تكون سلاحًا في أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العالية؟»[1]. كما أنه اعتبر رواج علم الكلام مؤشّرًا لقوة الإسلام.

11 - المطارحات الفكريّة لـلآراء والأفكار والنظريات الفلسفية، اتسمت كتابات» مصطفى صبري» باستخدام أسلوب المحاورة والجدل الفكري للأفكار والنظريات الفلسفيّة، لا سيّما تلك التي اختلف معها وأفرد لها صفحات طويلة من كتاباته بنقلها بنصّ قائلها دون تحريف فيها، ثمّ يعقبها بالتعليق عليها مفندًا لما تتضمنه من آراء وأفكار تتباين مع منهجه الفكري. ومن المفكرين

(1) المرجع السابق،ج2، ص113.

والفلاسفة الذين طرح أفكارهم للجدل: من الغرب ديفيد هيوم - سبنسر - أوجست كونت - دارون ومن الشرق: فرح أنطون، محمد فريد وجدي، محمد حسين هيكل، زكي مبارك، أحمد أمين، شبلي شميل، علي عبد الرازق.

12 - المنهج المقارن: استخدم «مصطفى صبري» هذا المنهجَ فيما عقده من مناقشاتٍ لموضوعات متباينة مثل، الإسلام والنصرانية، الدّليل العقلي والدّليل التجريبي، التشريع الإسلامي والقانون الوضعي، المرأة في الإسلام وفي المدنيّة الحديثة، التّقليد الجائز والمحرم، الخلافة والوراثة، العلم بالمفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي، مفهوم «الدين» في الغرب والإسلام، الدّيمقراطيّة الإسلاميّة والديمقراطيّة الغربية،... إلخ. وقد أعطت هذه المقارنات قوّة لكتاباته وتنقية للمفاهيم الإسلاميّة وبناء تصوّرٍ فكريّ واضح عن هذه القضايا والموضوعات المختلفة، من خلال إبراز أوْجه التّباين والاختلافات التي أظهرتها هذه المقارنات الفكرية.

13 - الاستفادة والانْفتاح على الفكر الإنساني بما يلائم الفكرةَ الإسلاميّة ولا يتعارض معها، لا سيّما علم المنطق، وقدْ عاب على بعض السلف تحريم علم المنطق، ويشير إلى ذلك بقوله: «وإني أرى هذا التّعييب وذاك التّحريم نفسهما عيبًا يجب تنزيهُ الإسلام الذي يباهي بكوْنه دين العقل عن مثله... فإذا كان في الفلسفة ما يؤيّد

الدّين أو المذهب الحقّ في الدّين، فلا لوْم على عالم كلامي إذا ذكرهما في الكلام استظهارًا به لدينه أو مذهبه»[1].

ثانيًا: محمّد عبـده:

تأثّرت منهجيّة «محمد عبده» في الإصلاح بعامليْن أساسيّين؛ الأوّل: حالة «الجمود والتقليد» التي يعيشها العالمُ الإسلاميّ منذ قرون، والتي هيْمنت على العقل المسلم ومنهجيّته في التفكير، والثّاني: الهجمة المضادّة للإسلام من الغرب، واتّهامه كعقيدة مضادّة للتمدّن كما جاء على لسان هانوتو ورينان واللورد كرومر.

وقد حدّد «محمد عبده» منهجَه الإصلاحي في ضوء مجموعةٍ من الكلّيات التي رأى احتياج الفكر الإسلامي لها للتخلّص من «الاستبداد» الفكري و»التقليد» و»التغريب»، كما رأى أنّ الدّفعة الأساسيّة في عمليّة الإصلاح لا بدّ وأنْ تكون عقليّة معرفيّة يتمّ فيها تفعيل «النّظر العقلي ودوره في «النّص الإلهي»، وذلك لمواجهة «الجمود» من ناحية، والاستجابة لمستجدّات الحياة من ناحية أخري. ونشير فيما يلي إلى أهمّ الكليات التي طرحها «محمد عبده» في منهجيّته للإصلاح المعرفي:

1 - إصلاح علم الكلام وإعادة بناء علم التّوحيد: بحيث يكون هذا العلم محقّقًا لغايات جديدة ترتبط بالواقع الإنساني،

(1) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج1، مرجع سابق، ص205.

فيحرّر الإنسان من كافّة الأغلال التي تغلّه، حتّى ينطلق فردًا عاملًا إيجابيًّا في مجتمعه، ولن يكون ذلك بالوقوف بعلم التّوحيد عند أساليبه التقليدية؛ بل بتفسير المشكلات العقديّة تفسيرًا إيجابيًّا يدفع إلى العمل، ويحثّ عليه، تفسيرًا يحرّر الطاقات الإنسانيّة ليرد إلى العقيدة فاعليتها وقوّتها الإيجابية[1].

2 - إصلاح المسلمين عن طريق دينهم: ينطلق «محمد عبده» في مشروعه الإصلاحي من اعتقاد مهمّ هو أنّه لا يجبُ الاحتجاج بالمسلمين على الإسلام، وأنّ المسلمين هُم الذين يحتاجون إلى الإصلاح وليس الدين، وهذا الإصلاحُ المطلوب للمسلمين يكون عن طريق مصدر قوّتهم وهُوَ «الدّين»، ورأى أنّ «إصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيْسَر وأصحّ من «إصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد علي تقليد النموذج الأوروبي» [2].

3 - الانسجام والمواءمة: اتّخذ «محمد عبده» من مبدأ «الانسجام والمواءمة» نهجًا له رأي فيه «الوحي» متوافقًا مع كافّة مكوّنات الكون والوجود والإنسان، ففي الإسلام «تآخى العقل والدّين لأوّل مرّة

(1) السيد، محمد صالح محمد: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص24.

(2) زيادة، رضوان. «العرب وتحولات خطابهم»، مجلة الاجتهاد، بيروت، العددان 55 - 56، 2002، ص66.

في كتابٍ مقدّس، على لسان نبيّ مرسل، بتصريح لا يقبل التّأويل، وتقرّر بين المسلمين كافّة - إلّا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أنّ مِن قضايا الدّين ما لا يمكن الاعتقادُ به إلّا من طريق العقل، كالعلم بوجودِ الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاخْتصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقّف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها» [1].

2 - إنّ الدّين الإسلامي دينٌ توْحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشدّ أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزغات شياطين أو شهوات سلاطين، والقرآن شاهدٌ على كلّ بعمله، قاض عليه في صوابه وخطئه... والكتاب أمرَ بالنّظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه تحصيلًا لليقين بما هدانا إليه، ونهانا عن التّقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملي، وحق ما قال، فإنّ التقليد كما يكونُ في الحقّ يأتي في الباطل، وكما يكون في النّافع يحصل في الضّار فهو مضلّة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان [2].

---

(1) عبده، محمد. رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1994، ص19.

(2) المرجع السابق، ص32.

3 - انطلاقًا من هذه الرؤية التي يقدّمها «محمد عبده» فإنّه لم يرَ صراعًا بين الإسلام والتطورات العلميّة الحديثة؛ بل رأى هذه التّطورات والعلم الحديث نبتًا طبيعيًّا للنّهج الإسلامي «... ليت شعري إذا كان هذا حالنا بالنسبة إلى علوم قد أرضعت ثدي الإسلام وغذيت بلبانه وتربّت في حجره، وتقلّدت في إيوانه منذ زمنٍ يزيد على ألف سنة.. فما حالنا بالنّسبة إلى علومٍ جديدة مفيدة هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان... لا بدّ لنا من اكتسابها وبذل المجهود في طِلابها» [1].

4 - مكانة العقل في بناءِ العقيدة: انطلق «محمد عبده» في تحديد مكانة العقل في البناء العقدي من مبدأ «أنّ الإسلام ينطوي علي بذور الدّين العقلي والعلم الاجتماعي والقانون الخلقي، مما يجعله صالحًا لأنْ يكون أساسًا للحياة الحديثة، ولأنْ يوجد النّخبة التي تتولّى حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساسًا لمجتمع مستقرّ ومتقدّم» [2].

5 - ويؤكّد - أيضًا - محمد عبده على مبادئ «الحجّة» و»البرهان» التي انتهجها القرآنُ الكريم ليس مع المؤمنين به فقط

(1) العقاد، عباس محمود. الإمام محمد عبده عبقري الإصلاح والتعليم، القاهرة دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1981،ص11.

(2) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار، ط4، 1986، ص94.

– والذين هُم أولى في الاعتبار بهذه العقلانيّة – ولكن مع المخالفين – أيضًا – حيث «جاء القرآن فانتهج بالدّين منهجًا لم يقمْ عليه ما سبقه من الكتب المقدّسة... لم يطلبِ التّسليم به لمجرّد أنّه جاء بحكايته، ادعى وبرهن، وحكي مذاهب المخالفين، وكرّ عليها بالحجّة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الأحكام والإتقان علي أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحّة ما ادّعاه ودعا إليه، حتّى أنّه في سياق قصص أحوال السّابقين كان يقرّر أنّ للخليفة سنّةً لا تتغير وقاعدة لا تتبدّل[1] {سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا(23)} [الفتح].

ومِن هنا، فقد أشار «محمد عبده» بكلّ صراحةٍ ووضوح إلى أصليْن مهمّين في نهجه المعرفي ومشروعه الإصْلاحي؛ الأوّل: النّظر العقلي لتحصيل الإيمان، فأوّل أساسٍ وضع عليه الإسلام هو النّظر العقلي،... والثّاني: تقديم العقل علي ظاهر الشّرع عند التعارض»[2].

6 – قبول التعدّد والاختلاف: نبذ «محمد عبده» التقليدَ والجمود، ونبذ – أيضًا – أحاديّة التّفكير، انطلاقًا من نهجِ الاعتقاد في «التعددية» و»الاختلاف» و» قبول الآخر» و»التّسامحية» وهي

(1) عبده، محمد. رسالة التوحيد،مرجع سابق، ص18.

(2) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية،مرجع سابق، ص119.

كلّها مبادئ قرآنية، وفي ضوئها أشارَ إلى الوسطيّة الإسلاميّة كمبدأ مُهَيمن على «المنهج الفكري» الإسلامي، والتي تؤكّد على «البعد عن تكفير المخالف»، «والنهي عن الغلوّ في الدين».

7 - الإصلاح الشامل: اتّخذ «محمد عبده» التربية كطريقٍ للإصلاح في مشروعه الفكري، وهو ما مِن شأنه أنْ يجعل التّغيير بالتّدريج، ورغم تأثّره بجمال الدين الأفغاني، وانشغاله في بداية حياتِه بالمقاومة السّياسية، إلّا أنّه ابتعدَ عن الخطّ السّياسي تمامًا ونبذه، ولم يرَ فيه المنهج القويم لمشروعه الإصلاحي. ولكنّه في نفس الوقت دعا إلى الإصلاح السّياسي من المدخل المعرفي - الذي نعنى به في هذه الدّراسة - لا سيّما عند مناقشته لمفهوم الاستبداد حيث «ميّز محمد عبده في تأصيله لهذا المفهوم بين (الشّورى) في مراحل صنع القرار السياسي، والعزم في تنفيذ القرار بعد إبرامه. ويعرف (الاستبداد المطلق) بأنّه: تصرّف الواحد في الكلّ بإرادةٍ مطلقة إنْ شاء وافق الشّرع والقانون، وإنْ شاء خالفهما. وهو محظورٌ لمنافاته حكمة الله في التّشريع... والشّريعة توجب تقييد الحاكم بالسّنة والقانون. وتقييده ليس مجرّد علمه بالشّريعة؛ بل بطائفةٍ تأمر بالمعروف وتنهَى عن المنكر، وتراقبه حتى لا يخرج عن حدّ الشّرع أحد حاكمًا كان أم محكومًا»[1].

(1) عبده، محمد. «في الشورى والاستبداد» الوقائع المصريّة 12 ديسمبر 1881، نقلاً عن =

8 – نقد التراث:لم يُسَلّم «محمد عبده» بكلّ ما جاء في التّراث باعتباره نتاجًا فكريًّا بشريًّا ناتجًا عن التقاء «العقل» «بالوحي» في فترةٍ زمنيّة وظروفٍ اجتماعيّة خاصّة كانت نتائجها تختصّ بهذا الزمان والمكان والظرف الاجتماعي، والتّراث تعبيرٌ عن مرحلة زمنيّة معينة لا يصلح استدعاؤها إلى مرحلة أخرى، ولكنْ يمكن التماسُ المنهج منه أي تجديد اللّقاء مرّة أخرى بين «الوحي» و«العقل» في زماننا المعاصر.

9 – الجمعُ بين النّظر والعمل: حيث أعطى «محمد عبده» التفكيرَ النّظري حقّه، ولكنّه أخذ منه حقّ العمل على الإصلاح الرّشيد المستنير، واستخلصَ منه العقيدة الإسلاميّة خالصةً من عقبات الجمود والخرافة التي تصدّها عن التقدّم، وتقعد بها عن مسايرة الزمن والتّأهب للحياة بأهْبَة العقل البصير والضّمير الحرّ والكفاية الخلقيّة والماديّة لمناهضة القوّة المستطيلة عليها بسلاحِ القلم والمال– تلك القوّة التي أنزلت المسلمين في العصر الحديث منزلة المغلوبين المستعبدين[1].

= السيد عمر: «التنشئة السياسيّة لدى مدرسة المنار (مقاربة أولية) في: مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 23.

وانظر أيضًا في هذا الصدد: عبده، محمد. «الأمّة وسلطة الحاكم المستبد»، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص104.

(1) العقاد، عباس محمود. مرجع سابق، ص174.

10 - تحرير فهم القرآن من الصّوارف: القرآنُ عند محمد عبده مرجعٌ أساسيّ للإصلاح المعرفي لذلك حرص على تنقية طريقةِ فهمه ووسائل ذلك الفهم، وعنيَ بالدّرس القرآني، وأشار إلى ضرورة درس القرآن، وتناوله بعيدًا عن المتغيّرات الدخيلة التي انشغل الناسُ بها، وأكثروا منها، فحالت بينهم وبين مقاصد الكتاب وهدايته «ويحدّد تفسير المنار ثمانيةَ صوارف في كتب التّفسير تشغل القارئ عن المقاصد القرآنيّة والهداية القرآنيّة، هي: مباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني، ومصطلحات البيان، وجدل المتكلمين، وتضمين التفسير خلاصة للعلوم الرياضيّة والإسرائيليات، وتخريجات الأصوليّين والفقهاء، والمقلدين، وتأويلات المتعصبين للفرق والمذاهب»[1].

ثالثًا: علي شريعتي:

الفكرةُ الأساسيّة في مشروع الإصلاح المعرفي عند شريعتي هي «العودةُ إلى الذّات» واستعادتها، فهي الطريق الوحيدُ لتحقيق نهضةٍ إسلاميّة حقيقيّة، وذلك بإحياء الثّقافة المحليّة والانطلاق من الأصالة التاريخيّة والمعنويّة لمجتمعنا، وليس بالتلبّس بذاتٍ أخرى ذات المتشبّه به «أو الغربي»، إنّ شراء التكنولوجيا والتقنيات لا تصنع حضارةً بل تُبيدها «إنّ تصدير الإنتاج في الثقافة والحضارة، أي شراء الحضارة، أي

(1) عمر، السيد. «التنشئة السياسيّة لدى مدرسة المنار (مقاربة أولية)»، مرجع سابق، ص23.

تصدير مظاهر الحضارة المتقدمة واستيرادها، هو صفقةٌ دائمًا وتكرارًا لا يعود على المشترى منها إلّا أكاذيبُ متكرّرةٌ خدّاعة... إنّ المجتمعات التي تستورد الحضارةَ من الخارج ثمّ تقوم بتجميعها وتركيبها دونَ جذور ودون استعدادٍ ودون تغيير للتّفكير والفكر، ودونَ إرساء هذه الحضارة على أسسٍ وقواعدَ ثابتة من أعماق ترابها الثقافي والتاريخي والقومي؛ لا تصير ذات حضارة، ليس هذا فحسب، لكنّها تفرّط في فرصة أنْ تكون يومًا ما ذات حضارة» [1].

ولتحقيق هذا الهدف قدّم شريعتي نهجًا فكريًّا وعلميًّا ينفض عن هذه الذّات ما علق بها من شوائب وانحرافات وتحريفات أُلصقت بها عبر الحوادثِ المختلفة، لا سيّما ما علق بها من جهلٍ وخرافة وتقليد وتغييب. ويحدّد شريعتي خطّته الإصلاحيّة في مرحلتيْن أساسيّتين: «المرحلة الأولى: تعريف الأمّة بالعناصر المشبوهة والدجالة المغرضة، وتعرية التدكين «فتح الدّكاكين» والمدكّنين باسم الدّين، الذين يقول القرآن عنهم {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ الله} [التوبة:34] الذين يرتدون لباسَ العلم والدين وهداية الأمّة المقدس، والذين يشوّهون بألاعيبهم وتغريرهم للعامّة الوجهَ

(1) شريعتي، علي. مسئوليّة المثقف، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، 2007، ص98-99.

الطّاهرَ لعلماء الإسلام الحقيقيّين الواعين الملتزمين، فيحولون بينهم وبين الأمّة، ويسلمون زمام عقلِ ودينِ الجماهير بأيدي الجهل والـشّرك. وفي المرحلة الثانية: أدعو إلى تطهير ما أحسّه دخيلًا على الدّين،... من نقص وتحريف نتيجة الانحرافات والخرافات والتحجّر والتعليم السيّئ التي ترسّخت عبر السّنتين» [1].

ويرسم شريعتي هذا النّهجَ في عدّة مسارات، هي: الوعي بالذات، معرفة الإسلام وإعادة اكتشافه أو ولادته من جديد، ودراسة الآخر والتعرّف عليه بوعي الذّات الأصيلة القويّة والغنية، ونقد التراث.

المسار الأول: الوعي بالذات، أو عودة الوعي، أو كما يقول شريعتي «عودة الروح» لمجتمعنا وأمتنا لتحقيق سلامته وضمان صحّته، «السبيل الوحيد للعلاج هو بعثُ هذه الرّوح في هذا الجسد الذي أصبح نصفه مشلولًا وفاسدًا، ونصفُه الآخر أجوفَ كجسدٍ بلا روح حتّى تعود الأجيال الحائرة والغريبة عن نفسها والمجتثة من كلّ جذورها المعنويّة والثقافيّة - التي تهب القوام والقوة للشخصيّة الإنسانيّة لأيّة أمّة إلى نفسها وإلى ذاتها الثقافيّة وأصالتها التاريخيّة والأخلاقيّة، وتصل إلى ذاتها ووعْيها، وتجد سبيلها نحو رؤيةٍ واضحة ومفتوحة ومسئولة بدلًا من العدميّة الخطيرة والعبثيّة

(1) شريعتي، علي. الأمّة والإمامة، مرجع سابق، ص22 - 23.

والخواءِ والفراغ الروحي والحيرة واليأس الفكري والفلسفي. وتستطيع الوقوف والصمود والسّير على أقدامها وتجديد إنسانيّتها المحطّمة وإعادة حياتها المعنويّة والثقافية» [1].

المسار الثاني: إعادة اكتشاف الإسلام، الشّعار الذي أعلنه شريعتي لمشروعه الإصلاحي هو «إعادة اكتشاف الإسلام»، أو «الولادة الجديدة للإسلام» في رسالته الأولى التي تحمل العدالة والإيمان والهداية، وقدّم في ضوء ذلك منهجًا علميًّا وعمليًّا لدراسة الإسلام ومعرفته؛ حيث يؤكّد شريعتي أنّه لا يمكن معرفة الإسلام بمنهج واحد، فالإسلامُ ذو جوانب متعدّدة؛ عقديّة وإنسانيّة وحضارية، والذي ينظر من زاويةٍ واحدة لا يرى إلّا جانبًا واحدًا من الإسلام، إلّا أنّ شريعتي يرى أنّ هناك بُعدًا غائبًا في الإسلام لا يزال مجهولًا هو «البعد الاجتماعي والتاريخي والسّيكولوجي، ويشتمل على مسائلَ ترتبط بعلم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس. وبقي هذا البعد مجهولًا لأنّ هذه العلوم الإنسانية؛ علوم التاريخ والاجتماع والنفس، هي جديدة وأكثر جدّة من العلوم الطبيعيّة" [2].

---

(1) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص29 – 30.

(2) شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير 2004، ص11.

إنّه من أجل دراسة الإسلام بشكلٍ صحيح ودقيق والتّعرف عليه بنظرةٍ عصريّة توجد طريقتان رئيسيّتان؛ الطريقة الأولى: دراسة القرآن، وهو عبارة عن المبادئ والآثار الفكريّة والعلميّة للإسلام، الثانية: استعراض المسيرة التاريخيّة للإسلام، وتتبّع التطوّرات التي حدثت فيه منذ البعثةِ المحمديّة إلى اليوم وما حدث بينهما»[1].

ويبتعد شريعتي هنا عن التّفسيرات الكلاميّة والفقهيّة القديمة في تفسير الإسلام، ويطرح منهج علم الاجتماع وأدواته «معرفة الآثار» و«المسيرة التاريخية» و«التطورات» باعتبار هذا المنهج أنسبَ المناهج لتفسير الإسلام تفسيرًا عصريًّا في وقته الحاضر.

ويعتمد منهجًا للمعرفةِ الدينيّة في علم الاجتماع يقوم على التّصنيف والتقسيم والمقارنة من خلال خمسة أطرٍ معرفيّة: 1 - الإله أو الآلهة في كلّ دين، أي ذلك الرّمز الذي وضع للعبادة عند أتباع هذا الدين. 2 - نبي كلّ دين، أي الشّخص الذي يبلغ رسالةَ الدّين إلى الناس، 3 - كتاب كلّ دين، أي المنهاج التشريعي الذي يأتي به هذا الدّين، ويأمر أتباعَه بالعمل به. 4 - كيفيّة ظهور نبي كلّ دين، وخطابه في الدّعوة (شكله وطريقته وأسلوبه). 5 - تلامذة وحواريّو كلّ دين، أي النّماذج والوجوه التي تجسّد الدين وتخرّجت من مدرسته الفكريّة والروحية.

(1) المرجع السابق، ص14.

ومن ثمّ فإنّ معرفة الإسلام تتطلب «معرفة الله، والقرآن ومقارنته بالكتب السماويّة والدينيّة الأخرى، ثمّ معرفة شخصيّة نبي الإسلام ومقارنته بسائر المصْلحين الكبار للبشريّة على مدار التاريخ، وهكذا معرفة شخصيّة الإسلام البارزة، وخريجي مدرسته الفكريّة والرّوحية، ومقارنتهم بأتباع المذاهب الأخرى وحواريي الأديان الأخرى» (1).

المسار الثالث: تحصين الذّات بمعرفة الغرب، ينظر شريعتي للغرب باعتباره عاملًا مهمًّا في فهم ذاتنا، ومن ناحيةٍ أخرى يؤكّد على ضرورة التّحصين الثقافي والمعرفي نحو الغرب ومعرفته أحد هذه الطّرق المهمّة نحو التحصين، «فمن أجل النّضال ضدّ التغرّب علينا أنْ نعرف الغرب، وهذه المعرفة تكون عن طريق قطع مرحلتيْن تكامليّتين إلى الواقع: الأولى المعرفةُ الصحيحة والعميقة بالثقافة والحضارة الأوروبيّتين، والثانية: المعرفة الصحيحة والعميقة بتاريخه وعلم الاجتماع الخاصّ به وثقافته ودينه» (2).

إنّ قوّة الذّات التي نعود إليها لا بدّ وأنْ تتحصّن بالبعد المعرفي والذاتي نحو الغرب، ومن هنا فإنّ شريعتي يعارض الانْزواء أو التّقوقع داخل الذّات في مواجهة الغرب؛ «بل العكس تمامًا. إنّه لا

---

(1) المرجع السابق، ص16 – 17.

(2) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط1993،2 ص240.

يستطيع الصمود إلّا مَن يعرف الصّمود، ولا يعرف الصّمود إلّا مَن يعرف قدرة مَن يواجه جيدًا» [1]، وهكذا يؤمن شريعتي بأنّ معرفة الغرب وإدراكه بصورةٍ حقيقيّة هو جزءٌ من وعْيينا ومعرفتنا لذاتنا وعودتنا لها؛ لذا طرح شريعتي منهجًا أو طريقًا يمكن من خلالِ إدراك الغرب ومعرفته أو الاطّلاع على خطى سير الغرب[2]:

1 - تاريخ الغرب، لا سيّما التطوّر الاجتماعي وتطوّر الحضارة الأوروبية.

2 - مسير الحركة الفكريّة في الغرب، مع التركيز على العصور التي تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الحاضر. وذلك من خلال دراسة الموضوعاتِ التّالية:

أ - عصر النهضة مع التركيز على الأبعاد الاقتصادية.

ب - معرفة البروتستانتينيّة، مع مقارنتها بالإسلام، والدّور الذي لعبته في تنميّة الحضارة الصناعيّة والنضج العلمي والمادي في أوروبا.

ج - أسس البنية الفكريّة والثقافيّة للغرب المعاصر.

د - الأحداث الاجتماعية، والمفكّرين السّياسيين والاجتماعيين في الغرب.

---

(1) شريعتي، علي. بناء الذات الثوريّة ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، 2005، ص90.

(2) المرجع السابق، ص92.

المسار الرابع: نقد التّراث الإمامي، اتّخذ شريعتي من «نقد الذّات» طريقًا لاستعادتها، وذلك من خلال تفنيد الانحرافات والتّحريفات التي طرأتْ على المذهب الشيعي، لا سيّما ما يتعلّق «بالنّص الروائي» وما فيه من مبالغات وأساطير، مؤكّدًا أنّ خطّ النّقد يعدّ خطًّا أصيلًا في النّهج الشّيعي، «فكلّ مَن اطّلع على كتب العلماء الكبار من الشّيعة يرى بوضوحٍ أنّ من أبرز سمات البحث العلمي في التّراث الشيعي هو كثرةُ النقد والإشكال والاعتراض على آراء وأفكار بعضهم البعض...كما يمتلك التّراث الشيعي طرقًا علميّة وقواعد فنيّة دقيقة في تشخيص صحّة الرّواية وسقمها، ويعدّ هذا الباب والمجالُ العلمي من أعظم المزايا العلميّة للمسلمين والشّيعة على وجه خاص»[1]، ويرى أنّ معايير هذا النّقد لا بدّ أنْ تستند إلى الأسس العلميّة لعلم الحديث، وعلم الرجال، والعقل، والقرآن، وإجماع العلماء، والسنة الصحيحة.

(1) شريعتي،علي. الشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص125.

المحورُ السّادس

المجالُ الحيويّ لقضايا التّجديد

المحورُ السّادس

المجالُ الحيويّ لقضايا التّجديد

نتناول في هذا المحور قضايا التّجديد في حركة الإصلاح المعرفي، وميدان قضايا التجديد هو الميدان الذي تتجسّد فيه الرؤية والمنهجيّة لحركة الإصْلاح، ويظهر في هذا الميدان الجانبُ التّطبيقي لأفكار الإصلاح، وتمثيل أولويّاته في واقع الأمّة، وهو المستهدف الرئيس من حركة التنظير المعرفي الإسلامي.

أوّلًا: مصطفى صبري:

السّؤال الأكثر إلحاحًا على «مصطفى صبري» في مسألة الإصلاح هو السّؤال العقدي الذي تبلور في البحث عن كيفيّة إعادة المسلمين إلى عقيدتهم في منابعها الأولى، وتخليصها من الشوائب التي علقت بها نتيجة الأوضاع الفكريّة والثقافيّة المعاصرة (التغريب واتصال الشرق بالغرب وتأثره بفلسفاته وأفكاره) والأحوال السياسيّة (فصل الدّين عن الدولة). ومثل البحث عن هذه الكيفيّة السّؤال الأساسي للإصلاح المعرفي والمجال الحيوي عنده الذي تحرّك فيه، كما مثل البحث عن آليّات هذا الإصلاح المعرفي دائرة الاهتمام ذات الأولويّة في إنتاجه الفكري.

وبناءً على ذلك جعل «مصطفى صبري» مهمّته الأساسيّة في «الجهاد العلمي الديني»، [1] والذي يسعى فيه إلى «تلبية الاحتياجات المعرفيّة للمتعلّم المسلم من المسائل العلميّة والفلسفيّة لتسلم عقيدته الدينيّة وتصمد أمام تيارات الزيغ العصري» [2]، فالدّائرة المركزيّة لفكره هي «الدين» و»المعرفة الدينية» باعتبارهما الطريق الأساس لنهضة الأمّة المسلمة وسلاحَها الأقوى في مواجهة باقي الأمم «فالتمسّك بديننا وأخذ القوة من قوته حتى القوة الدّنيويّة إلى حدّ أنْ نغلب الغالبين؛ لأنّ الإسلام أقوى الأديان وأوفقها للعقل الذي يغلب بفضله غُلاب الدّنيا... الذين يحاربون الأممَ بسلاح العقل» [3].

يكاد يكون الاتفاقُ على وجود خللٍ في «المعرفة الدينية» بين كثيرٍ من المصلحين وضرورة إصلاحه العامل الأساس في النّهوض الحضاري للأمّة، فحين تقوم العقيدة بوظيفتها في النّفس المسلمة تكون باعثًا لها للعمل والنّهوض، «وحين تتعطّل دافعيّتها للنفوس فلا يكون لها أثرٌ يُذكر في الفعل الحضاري يكون إذًا التراجع والانحسار في التّحضر، ويكون العجز عن النهوض لاستئنافه من جديد، وقد كان الخلل الذي أصاب الأمّة الإسلاميّة في تحمّلها لعقيدتها عاملًا حاسمًا

(1) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم جـ1، مرجع السابق، ص2.

(2) المرجع السابق، ص2.

(3) المرجع السابق، ص10.

في انحسارها الحضاري سواء ما آلَ إليه الأمر من انحراف في التصوّر العقدي، أو من سطحيّة في التحمّل الإيماني تراخى بها الدّافعُ الإرادي للعمل الحضاري. وهذا الخللُ بمظهريه هو نفسه الذي يعوق الأمّة اليوم عن الانطلاق من جديدٍ للنهوض الحضاري، فيكون إذًا إصلاحُ هذا الخلل عاملاً أساسيًّا من عوامل النهضة «[1].

1 - إحياءُ علم الكلام والدّعوة لتجديده:

من الضّروري أنْ نشير هنا إلى أنّ الآليّة التي استخدمها «مصطفى صبري» للإصلاح المعرفي في ميدان المعرفة العقديّة هي «علم الكلام» الذي اعتبره الطريقَ الأهمّ الذي ينبغي على المصْلح أن يسلكه، وهو في ذلك مقلدًا للمتكلّمين الأوائل، والذين استخدموا «علم الكلام» للمدافعة عن عقائد المسلمين أمام الفلسفات اليونانيّة وغيرها ممّا تعارض مع عقائد الإسلام من ناحية، ولتبْيين وتوضيح العقائدِ للمسلمين أنفسهم في صورتها الصحيحة من ناحية أخرى، وذلك باعتبار أنّ «المتكلّم» حسب «علم الكلام» وسيطٌ بين الخطاب «النّص الديني» و»المخاطب» الناس.

ويشير في هذا الصّدد بقوله «ولهذا عنيتُ بالنّاحية الاعتقاديّة، وصرفت كلّ جهدي في تثبيتها، وإنما قلت إنّ محاولي التّجديد في

(1) النجار، عبد المجيد: «دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية»، قضايا إسلاميّة معاصرة، بيروت، العدد 14، 2001، ص204.

أحكام علم الفقه طلبًا للسّهولة والمصلحة العامة غير عادّيها من الدّين؛ يريدون الخروج على الدّين نفسه لأنّا نراهم قد يجترثون أيضًا تغيير وتجديد في عقائد الإسلام الثابتة بالكتاب والسنة». [1]

ويوضّح هذا النّص هاجس «مصطفى صبري» العقدي، وخوفه من المخاطر التي يمكن أنْ تُلمّ بالعقيدة إزاء حركات وتيارات التّجديد التي تأثّرت بالغرب ومناهجه سواء كان شكل هذا التّأثر بالتبرؤ من «الدين» جملةً، أو محاولة إصلاح مناهج الفكْر المرتبط به؛ لذا شنّ «مصطفى صبري» حملاتٍ فكريّةً واسعة على كلّ المفكّرين الذين اعتبرهم «مجدّدين»، ووضعهم جميعهم في سلةٍ واحدة مع أنصار المشروع التغريبي، ورأى - أيضًا - أنّ العلم الأنجح لمواجهتهم هو علم الكلام «فلا يعادل علم الكلام غيره من العلوم الإسلامية... وهو أشرفُ العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعيّة ورئيسَ العلوم الدينية»[2]. بل إنّه اعتبر تراجع الاهتمام بعلم الكلام في بلاد المسلمين مؤشرًا «لتراجع مكانة الإسلام بين الأمم» [3].

وجاء اهتمامُ «مصطفى صبري» بعلم الكلام في عدّة صورٍ، منها مواجهة الطعن في علم الكلام نفسه وردّ الشّبهات عنه؛ حيث تناول في

---

(1) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج1، مرجع سابق،ص15.

(2) المرجع السابق، ص202.

(3) المرجع السابق، ص91 - 90.

الجزء الأوّل من موسوعته الكلاميّة «موقف العقل والعلم والعالم»[1] في حيزٍ كبير منه حوْل الشّبهات التي تتعلّق بعلم الكلام، ومنها، عدم إسلاميته، وأنّه علمٌ يوناني بالأساس لاعتماده على الفلسفة والمنطق، وأنّ روّاده «المتكلمون الأوائل» قاموا بالنّقل والتقليد لفلاسفة اليونان،و كثرة المسائل الكلاميّة والاختلاف فيها؛ لذلك انبرى في مناقشةِ هذه الشّبهات مؤكّدًا أنّ علم الكلام بالأساس علمٌ إسلاميّ، وإنِ استخدم أدواتٍ ومنهجيات من خارج الفكر الإسلامي، وذلك لأنّ «موضوعه» يتعلّق بإثبات العقائد الدينيّة تعلّقًا قريبًا أو بعيدًا... ويتناول كلّ علمٍ شرعي أو غير شرعي يتعلّق بالعقائد الإسلامية، حتى إنّ العلم الطبيعي إذا كان فيه ما يصلح للنّظر في درس عقائد الإسلام فهو داخلٌ في علم الكلام، وقد جعل الرّواد الأوائل من المتكلّمين موضوعه «المعلوم» ليشمل الموجود والمعدوم.

كما أنّه اعتبر الفلسفة اليونانيّة فلسفةً مؤمنة بالتوحيد، فيقول لِمَن يناظره «... ولا تنسَ أنّ فلاسفة اليونان الذين دخلت فلسفاتهم في كلام المتأخّرين مثل أرسطو وأفلاطون كانوا قبل كلّ شيء موحّدين مثبتين الله الواجب الوجود، وواضعين منطقَ الاستدلال العقلي الذي لا بدّ أنْ يستند إليه مَن يريد إثبات وجود في نفسه، وفي إزاء منكريه استنادًا إجماليًّا أو تفصيليًّا».[2]

(1) انظر: المرجع السابق، ص 198 – 270.

(2) المرجع السابق، ص205.

ومن الدّعوات الرّائدة لمصطفى صبري هو دعوتُه لتجديد مباحث علم الكلام في ضوء القضايا الفكريّة المستجدّة التي أفرزتها الفلسفاتُ الوضعيّة في الغرب، والتي لم تكن مطروحة من قبل – في عهد المتكلمين الأوائل–، وهو ما يؤكّد قناعته بـ «وظيفيّة الأفكار»، وأنّ لكلّ عصر أفكاره ومباحثه التي يجب أن يتناولها علم الكلام. وهي دعوة إلى تطويرٍ وتجديدٍ لمباحث هذا العلم ومناهجه المستخدَمَة في آنٍ واحد. كما يظهر تأثر جهوده الفكريّة بالسّياقات الاجتماعيّة والفكريّة التي عاشها، ويدعو – أيضًا – إلى إيجاد جيلٍ جديد ينهض بهذه المهمّة الكلاميّة نحو الإسلام متمثّلًا في دراسة الكلام المدافع عن العقيدة.

فإذا كانت مباحثُ الطّبيعيات في علم الكلام لا تسدّ حاجة العصر الحاضر فلا أقلّ من أن تكون هذه المباحث جوابًا ماثلًا أمامَ أعين المولّين وجوهَهم عن الكلام، جاعلين من العلم الطبيعي مزاحمًا له مفضّلًا عليه... أمّا إنّ مباحث الطبيعيات في علم الكلام المنتقل إلينا من علمائنا باسم كلام المتأخرين لا تسدّ حاجة العصر الحاضر، فلا لوْم على علماء الكلام من ذلك وهُم كانوا حاكمين في علوم زمانهم حتّى جعلوا ما ليس بإسلامي من العلوم إسلاميًّا، وأدخلوه في علم الكلام، وحملوا بتأسيس هذه السّنة واجبًا كبيرًا على الخلف.[1]

(1) المرجع السابق، ص206.

2 - نقد أصول المشروع المعرفي الغربي:

واصلَ «مصطفى صبري» فكرتَه الإصلاحيّة في مواجهة الفكر الغربي والمشروع التغريبي بهدف إصلاح الآثار المعرفيّة التي اعتبرها العاملَ الأوّل للبناء المعرفي الإسلامي الحيوي، وبدأ ذلك بنقد الأصول الفكريّة التي قامت عليها الفكرةُ الغربيّة الحديثة، وحدّدها بأصليْن اثنين يُعدّان من أسس المشروع الغربي:

الأساسُ الأول: الاستناد إلى الدليل التّجريبي وحده، وقد حدث ذلك في الغرب منذ عهد بيكون، حيث توجّهت عناية الغربيّين إلى الأدلّة التجريبيّة أكثرَ من عنايتهم بالأدلّة العقليّة، على الرّغم من أنّ إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة التجريبيّة لكون الله متعاليًا عن متناول التّجربة، وكان من أهمّ آثار ذلك هو «قصر التّسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التّجربة الحسيّة، ونقل ذلك العرف بعيْنه إلينا (أي المسلمين) من طرف هؤلاء الكتّاب (أي المتغربين) كأنّه عرف لنا أيضًا» [1]، حيث «تتّفق عقليّة المثقّفين ثقافة عصريّة في موقف العقل والعلم مع عقليّة الغرب الدّينية، لكوْن مكتسباتهم العلميّة كلّها مترجَمَة من تأليفات علمائه. فالدّين منبوذ العقل عند ملاحدتهم، والعقل منبوذ الدين ومبغوضُه عند متديّنيهم، في حين أنّ الدّين والعقل متساندان في الإسلام لكنّ جيل المتتلمذين

(1) المرجع السابق،ج2، ص 106.

على الغرب في غفلةٍ من هذا. يستخرج ملاحدتهم من العقل عدوًّا للدّين غير مغلوب، ويتأسّف المتمسكون منهم بدينِه لضعف العقل وعدم كفايته دليلًا يقوم عليه الدّين. ومنشأ الغلط لكلّ مِن هذين الفريقين تقليدُ فريق من الغرب اللّاديني أو الغرب المسيحي»[1]. ويطلق على ذلك الانتقال المفاهيمي بأنّه «خطأ فاحش». وذلك بالنّظر إلى مفهوم العلم في الفلسفة الإسلاميّة، والذي يعني صفةً توجب تميزًا لا يحتمل النّقيض، وهو «أي هذا النّقيض» مرتبة من المعرفةِ لا تحصل إلّا بالدّليل العقلي لا بالدّليل التجريبي» وهذا هو سرّ كوْن إثبات وجود الله في الفلسفة الإسلاميّة يتطلب دليلًا عقليًّا لا تجريبيًّا.

الأساسُ الثاني: الصّراع بين العقل والدّين، يرسم الفكر الغربي شكلَ العلاقة بين العقل والدين في صورة صراع حيث «يمضي تاريخ أفكارهم الفلسفيّة بين محاربةِ العقل محاباةً للدين ومتابعة العقل رغبة في الحصول على اليقين، ولم يلحظ قرّاء الفلسفة الغربيّة هذه السّجالات الحربيّة الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقليها من الغرب إلى الشرق، على اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد الصّادرة عنها هذه الأفكار الفلسفيّة المختلفة وهو المسيحية». [2]

(1) المرجع السابق، ص92.

(2) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج2، مرجع سابق، ص 107.

ومن هنا رأى «مصطفى صبري» ضرورةَ البحث في السياقات المعرفيّة والاجتماعيّة لنشأة المفاهيم في الفكر الغربي قبل استيرادها ونقلها إلى العقلِ المسلم، وهو ما لم يحدث ما تسبّب في وجود خللٍ معرفيّ وثقافيّ في التكوين الفكري للشخصيّة المسلمة وللمشهد الثقافي الإسلامي بصفة عامّة.

ثمّ انتقل «مصطفى صبري» بعدَ ذلك إلى مناقشة أطروحات تطبيقيّة توضّح الآثار المعرفيّة للمشروع الغربي في بلدان العالم الإسلامي، وذلك فيما عُرف باتّجاه «التفسير العلمي للعقائد الإسلامية» أي محاولة إخضاع العقائد الإسلاميّة للتفسير العلمي التجريبي.

ومن أهمّ الأفكار التي طرحها للمناقشة كانت آراءُ محمد فريد وجدي في كتابه «السيرة النبويّة تحت ضوء العلم والفلسفة»، ومحمّد حسين هيكل في كتابيه «حياة محمد» و»الوحي المحمدي». وشبلي شميل في ترجمته لنظريّة دارون، وغيرهم من الكتّاب والكتابات التي أثارت جدلًا واسعًا في الفترة الباكرة من انتشار التغريب وحركات وأفكار الإصلاح في العالم الإسلامي.

واجه مصطفى صبري الإشكاليّةَ العلميّة والإيمانَ بالغيب بنقد الأسس التي قامت عليها من ناحية، وبإثبات مسألة الإيمان بالدّليل العقلي والاستدلال المنطقي من ناحيةٍ أخرى، وأفرد لذلك الجزءَ الثاني من موسوعته «موقف العقل والعلم والعالم»، والذي

تناول فيه موقفَ العقل من الدين، موقف العلم من الدّين، وموقف التجربة من الدّين. على أنّه لم يستبعدِ المنهج التّجريبي بصورةٍ مطلقة؛ حيث أشار إليه في دليل نظام العالم، وانتهى في علاجه لهذه الإشكاليّة بقوله «إنّه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاصّ بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضروريّة... ولا يمكن نزعُ اسم العلم عن معْناه الأصلي الذي هو أقوى، والذي ينطبق على العلم بوجود الله، لكونه معرفةً مستندة إلى سببها المستلزم لمسبّبه، وذلك أنّ أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست أسبابًا عقليّة لا يمكن تخلّف مسبّباتها عنها، وإنّما هي أسباب مبنيّة على التّجارب التي هي غير مضمونة النّتائج ضمانًا أبديًّا. فإنْ لم يحدث شيء يغيّر ما ثبت بالعلم الطبيعي فقد تأتي معجزةٌ تغيّره وتنقضه، ولا تأتي معجزة تنقض قوانين العلوم العقلية»[1].

3 – الإشكاليّة السياسيّة:

انطلاقًا من منهجيّته الكلاميّة في الدّفاع عن العقائد الإسلاميّة وتمثلاتها في الواقع المعاش تعرّض «مصطفى صبري» لمسألة تُعدّ الأكثرَ سجالًا للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وهي «فصل الدّين عن الدولة» مما يعدّ استمرارًا لتغلغل المشْروع التغريبي، لا سيّما فيما يتّصل بعمليّة نقل المفاهيم من البيئة الغربيّة إلى البيئة

(1) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج2، مرجع سابق، ص453.

الإسلاميّة دون مراعاةٍ للبنى المعرفيّة والتصوّرات الأساسيّة للمجتمع الإسلامي.

في البدء يوضّح منهجه في معالجةِ هذه الإشكاليّة، ولماذا وضعها في المباحث الكلاميّة المتّصلة بالعقائد، وهي مسألةٌ يبدو من مظاهرها أنّها تتعلّق بالمصلحة الدنيويّة، فيقول «إنّ السّبب الذي حداني إلى حشر مسألة فصل الدّين عن السياسة مع مسائل الألوهيّة والنبوة التي هي موضوع هذا الكتاب المتصل بعلم أصول الدين على الرغم من عدم كوْن مسألة الفصل والتحذير منه من مسائل هذا العلم الباحث في عقائد الإسلام، وإنما مسألة الفصل والتّحذير منه ترجع إلى ناحية العمل، وذلك أنْ ترجع مسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة إلى مسألة وجوب نصْبِ الإمام المعدودة من المسائل الكلاميّة لأنّ المقصودَ من نصب الإمام من جانب المسلمين تقييد الحكومة بأنْ تكون أعمالُها في حدود الشّريعة الإسلاميّة فيكون هذا الإمام خليفةً عن رسول الله بهذا التقييد» [1] -

ومن ناحيةٍ أخرى، يؤكّد على ضرورة اشتغال العلماء بالسياسة حيث يدمج البناء المعرفي الإسلامي: بين الدّين والسياسة، وبين العلماء وممارسة الدور الاجتماعي، ويشير إلى ذلك بقوله «إنّ المساعي المتعلقة بمصلحة العامّة إنْ تجرّدت عن السياسة تذهب هباءً وهواءً،

(1) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج4، مرجع سابق، هامش ص286.

وكلّ نصيحة لا تؤيّدها السياسة فهي بمنزلة تضرّع العاجز... والذين جرّدوا الدين في ديارنا عن السّياسة كانوا هُم وإخوانهم لا يروْن الاشتغال بالسياسة لعلماء الدّين بحجّة أنّه لا ينبغي لهم، ويُنقص من كرامتهم، ومرادُهم حكر السّياسة وحصرها لأنفسهم ومخادعةُ العلماء بتنزيلهم منزلة العجزة... فالعلماءُ المعتزلون عن السياسة كأنّهم تواطئوا مع كلّ ساسة - صالحيهم وطالحيهم - على أن يكون الأمرُ بأيديهم، ولمّا أن هداني الله من قديم إلى التنبّه لمكائد السّياسيين ذوي المبادئ اللادينيّة وواجب علماء الدين لقاءهم ما تنّحيت عن المجاهدة في غمرات السّياسة لا على اتّخاذ الدين آلة للسّياسة؛ بل على جعل السّياسة آلة للدّين مستخدمة في تعزيزه وتنفيذه لكوْنها أقوى الآلات ممثّلة لقوّة الحكومات»[1].

وقد تنبّه «مصطفى صبري» مبكّرًا، ومن خلال قراءة سياسيّة واعيّة، لمشروع «تفكيك الخلافة»، وذكر ذلك في أكثرَ من موضع، لا سيّما كتابه «النّكير على منكري النّعمة من الدّين والخلافة والأمّة»، و»النعمة» التي يشير إليها هنا الخلافة وقوانينها الإسلاميّة التي تحكم الأمّة التي ارتضت الإسلام دينًا وعقيدة ومنهجًا «إنا إذا اعتقدنا أنّ

(1) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ضمن: حلمي، مصطفى. الأسرار الخفيّة وراء إلغاء الخلافة العثمانية، بيروت، دار الكتب العلمية،2004م، هامش ص177.

دين الإسلام نعمةٌ للمسلمين وسعادةٌ لهم في دنياهم وأخراهم، وأنّه داخل في مشخصات شعوب المسلمين الذين يشعرون بها أنفسهم ويعدّونها من مزاياهم النّفسية، فلا ينافي حريتهم واستقلالهم كوْن حكومتهم ممنوعةً من التخطّي إلى ما وراء حدود الدّين، كما أنّ كونها ممنوعةٌ بالطّبع عن العمل بما يغاير الوطنيّة والشعائر المليّة لا ينافي الحريّة والاستقلال. وهنا مزلقة فكريّة يجب أنْ ننبّه عليها: وهي أن.. إذا أحببنا الحريّة وأطْربنا مكانها عند النفوس الشّريفة فلا بدّ أنْ نريد بها حريّة الأمم تجاه الحكومات لا حريّة الحكومات في القيام بأمور الأمّة، حتّى إنّ الزيادة في حريّة الحكومة تضرّ بحريّة الأمّة وتنقصها، ولهذا يجب أنْ تكون الحكومة في معاملاتها مع الأمّة مقيّدةً بقوانينها» [1].

ثمّ أشار - أيضًا - إلى الشّروط التي يمكن من خلالها تحقيقُ مفهوم «الأمّة المسلمة»، ومنها: «كوْن أفرادها منْتَسبين إليها ومُقيدين بها باختيارهم التّام غير مخاطبين في ذلك بأمر أحدٍ أو نهيه يبلغ درجة السّلطة، فهذه ديانة الأمّة بالنّظر إلى أحوالهم الانفرادية، ثمّ إنّ لهم حالة الجمعيّة وحالة الحكومة، ودين الإسلام لما لم يعزب عن عنايته ورقابته حال الإفراد وحال الجمعيّة معًا؛ بل كان شديدَ العناية والعلاقة بالأحوال الاجتماعيّة والمدنيّة، فلا جرم أنْ كان شرطًا لصحّةِ

(1) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، مرجع سابق، ص182.

أنْ تعدّ الأمّة أمّة مسلمة إسلامُ فردها الحكمي وشخصيتها الاجتماعيّة والسياسيّة كإسلام أفرادها الجزئيّة بكوْن هذا الفرد الحكمي - أيضًا - مُنقادًا لأحكام الشريعة الإسلاميّة ومعترفًا بها، فإذا أذعنت الأمّة لأحكام الإسلام وحدانا، ولم تذعن لها في حالة الجمعيّة والحكومة التي تمثل فرد الأمّة الحكمي؛ ما صحّ إسلامها» [1].

تناول - أيضًا - مسألة الخلافة وما حدثَ لها من افتراقٍ بينها وبين السّلطة، وهو ما قام به «الاتّحاديين» في تركيا قبل إعلان إسقاط الخلافة عام 1926م، فيعرّف الخلافة بأنها «عبارة عن كوْن حكومة ما نائبةً مناب رسول الله ﷺ في القيام بأحكام الشّرع... فاللازم في تحقيق الخلافة رعاية الحكومة لشرائطها الإسلاميّة، فيكون اتّصاف الحكومات الإسلاميّة بـ «الخلافة» على قدْر تلك الرعاية، وهي لا تكتسبُ باعتبار المعتبر كالوراثة أو التّوجيه من قِبَل شخص أو جماعة.[2] (إشارة إلى نقْل الحكومة والسّلطة إلى المجلس الوطني وبقاء الخلافة دونَ حكم أو سلطة)، كما أشار إلى آراء علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) وأفرد لها نقدًا مطولًا. [3] مؤكدًا على عدمِ الفصل بين الخلافة والحكم، فهذا يخالف السّيرة النبويّة وإجماع

(1) المرجع السابق، ص180.

(2) المرجع السابق، ص 106.

(3) انظر: صبري، مصطفى. موقف العقل، ج4،مرجع سابق، ص 319 - 376.

الأمّة، حيث إنّ «الخلافة والحكم» كانا متّحدين منذ زمن النبي ﷺ، والخلافة قامتْ عبر التّاريخ الإسلامي بالنيابة عن النبي ﷺ في الأمّة ولم يفترقا؛ لأنّه إذا انتقلت الحكومة عن الخلافة افترقتْ عن الدين.

4 – الإشكاليّة التشريعيّة (التشريع الإسلامي والقانون الوضعي):

طرحَ «مصطفى صبري» قضيّةً أخرى متفرّعة عن مسألة فصل الدين عن الدولة أو الخلافة عن السلطنة، وما تبعهما في البلدان الإسلاميّة من إلغاءِ المحاكم الشرعية، والدّعوة إلى العمل بالدستور وسنّ القوانين الوضعيّة وإلغاء العمل بالتّشريع الإسلامي. واتّسم الطّرح هنا بالمقارنة بين نمطي التشريع (الإسلامي والوضعي) مبينًا الفوارق الأساسيّة والكليّة، لا سيّما ما يتعلّق بطبيعة هذيْن النّوعين ومصدرهما وقدرة كلٍّ منهما على تحقيق الغايّة المنوطة بفكرة القانون في إطلاقها.

فإذا كانت غايةُ القوانين وزْعَ الأمّة أو الحكومة عن النّزوع إلى أهوائها فمستبعدٌ جدًّا ومستغرب وزعُها بما تستقلّ في سَنّه وتبديله متى شاءت... فيلزم أن يكون لسنّ القوانين حدودٌ يوقف عندها، وبعبارة أخرى يلزم أنْ يوجد قوانين أساسيّة لا يتخطّاها نظام القوانين، ولا يسوغ لهم تبديلها حتّى تنتهي القوانين الموضوعة فيها ويستفيد قوّة الوزْع منها، وتلك القوانينُ الأساسيّة أكملها ما كانت سماويّة لما أن تغييرها ليس في وسع النّشر فهي أحرى أنْ تكون تخوم

الاستناد، وتتّخذ آخرَ مفزعٍ لإصلاح الفساد النّاشئ من أنفسهم ومنهم نظام القوانين(1).

وفي سمات التّشريع الإلهي بالإضافة إلى الثّبات وخلوّه من الأهواء، احترام المكلّفين له لقداسته، ومنع التلاعب به والزّيغ والأهواء، وضمان العدالة وعدم التّحيز، وقد استشهد «مصطفى صبري» بكتابٍ لمؤلّف غير مسلم - يدْعَى صاوا باشا الرّومي بعنوان «نظريّة الحقوق في الإسلام». (2) والذي اهتمّ بتوضيح «النظريّة الحقوقيّة الإسلامية» من خلال القوانين التي أرْستها الشّريعة الإسلاميّة، وطبّقها المسلمون في تجارتهم وصناعتهم وأعمالهم المختلفة في الشّرق والغرب. كما أشارَ الكتاب - أيضًا - إلى تميّز فلسفة الفقه الإسلامي وتاريخيّة نشأة الفقه في الإسلام، وتأثير الشّريعة الإسلاميّة في تكوين العاداتِ التّجاريّة في القرون الوسْطى، وتميّز الشريعة على القانون الرّوماني.

ثانيًا: محمد عبده:

انشغلَ «محمد عبده» - في ضوء ما سبق - بإصلاحِ العقل المسلم، وإصلاح معارفه الأساسية، ووسائط فهم النّص «الفقهاء» وأدواته تلك التي أصابها «الجمود والتقليد» و»التهافت» في ضوء

(1) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة، مرجع سابق، ص183 - 184.

(2) انظر: صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم،ج4،مرجع سابق، ص 302— 306.

اللّقاء بالواقع المشهود. وقد أعطى «محمد عبده» مكانةً قصوى «للعقـل» في عمليّة الإصلاح التي تعتمدُ في الأساس على: إصلاح المعارف، والوسائط، والآليات؛ واعتبره (أي العقل) المركز في مشروعه الإصلاحي القائم علي التوحيد، والذي يسعى لتحقيق النّهضة والتقدّم المنشود؛ لذا فقد حرص على بناء نسق «معرفي/ عقدي» يتولّى فيه «العقل» مهمتين أساسيّتين: الأولى: نقد الوضع القائم وما فيه من «جمود وتقليد» ونقضه، والثانية: إعادة تشكيل هذا النسق «المعرفي/ العقدي» في ضوء فهْم الدّين بالرجوع إلى مصادره الأولى مباشرة، وكما فعل السّلف. كما يهدف «محمد عبده» في مشروعه الإصلاحي إلى «بناء منظومة عصريّة يمكن أنْ تسهم بدورٍ رئيس في التغلب على ضروب «الاغتراب» التي كانت مهيمنةً في ذلك الوقت، وتفصل بين الإنسان وعالمه» [1].

ومن الوظائف الأساسيّة لهذا النّسق «المعرفي/ العقدي» إعادة الإنسان المسلم إلى عقيدته ومصادر فكره، وتجديد الارتباط الوجداني بينهما هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى إعادة الإنسان المسلم إلى واقعه المشهود، وذلك في ضوء التّجديد العقلي والوجداني لهذا النّسق المذكور. ومن ناحيةٍ ثالثة إعادة الاعتبار والثقة للمنهج

(1) سلامة، يوسف. «النـزعة العقليّة عند محمد عبده»، الفلسفة والعصر، القاهرة، العدد الأول، أكتوبر 1999، ص38.

الإسْلامي باعتباره منهجَ حياة، كما أنّه منهجٌ للآخرة، واستعادة حيويته المفقودة.

ومن النّاحيةِ الموضوعاتيّة فيما يتعلّق بميادين الإصلاح الأساسيّة، فإنّ «محمد عبده» يوضّحها لنا في ثلاثة مناح أساسيّة « الأوّل: تحرير الفكر من قيْد التقليد، وفهم الدّين علي طريقة سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمنَ موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، وتقلّل من خلطه وخبطه، لتتمّ كلمة الله في حفظِ نظام العالم الإنساني. وأنّه على هذا الوجه يُعدّ طريقًا للعلم، باعثًا على البحثِ في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. وكلّ هذا أعدّه أمرًا واحدًا... أمّا الأمر الثّاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربيّة في التحرير، وهناك أمر ثالث... النّاس جميعًا في عمًى عنه وبعْدٍ عن تعقّله، ولكنّه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهنُ والضعف والذلّ إلّا بخلوّ مجتمعهم منه؛ وذلك هو التّمييز بين ما للحكومة من حقّ الطّاعة علي الشعب وما للشّعب من حقّ العدالة على الحكومة» (1).

---

(1) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، القاهرة، دار المنار، 1344هـ، ص 11 – 13.

توخّى محمّد عبده في مشروعه الإصلاحي - في ضوء هذه التحديدات السابقة - تحقيقَ ثلاثة أهداف متكاملة [1]:

1 - محاربة التقليد المذهبي والفكري بجميع صوره وأشكاله.

2 - فهْم الدين علي طريقة سلف الأمة، أي الرجوع مباشرة إلى القرآن والسنة، وليس إلى كتب الذين عمقوا الفوارق المذهبيّة وتوغّلوا في الفروع.

3 - الاعتداد بدور العقل في بناء المعرفة وقيادة المجتمع الإنساني، لأنّ الدّين لم يجئ إلّا لهداية هذا العقل نفسه، باعتبار الدّين من موازين العقل البشري التي أراد الله بها أن يردّ من غلواء العقل في تقدير سلطانه وإنكار منابع المعرفة الأخرى.

1 - الإصلاح التربوي والتعليمي:

تشير الدّراسات والبحوث إلى دور التربية والنظام التعليمي في تغيير المجتمعات، بل هي رائدة هذا التغيير وقائدته باعتبار أنّ الفرد المستهدفَ منها هو أساسُ تقدّم ونهضة أي مجتمع. كما أنّ أيّ مجتمع هو انعكاس لنظامه التربوي. وهذا ما أدركه «محمد عبده» حينما أراد البحثَ عن السّبب في تخلف المسلمين، والذي رآه في تخلّف نظام تعليمهم الدّيني»... وإذا استقرأنا أحوالَ المسلمين للبحث عن

(1) الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي،جـ2، الدار البيضاء، دار الثقافة، 2000، ص172.

أسبابِ هذا الخذلان لا نجدُ إلّا سببًا واحدًا، وهو القصور في التّعليم الديني، إمّا بإهماله جملةً كما هو في بعض البلاد، وإمّا بالسّلوك إليه من غير طريقه القويمة كما في البعض الآخر». [1] والتّعليم الديني كما وصفه «محمد عبده» لم يعدْ يهتمّ بالبناء العلمي والتربوي والعقدي للطالب (الـدّارس) بل أصبح له مجرّد وسيلة لكسب العيش، بالإضافة إلى المضامين السطحيّة للمعارف المقدّمة فيه، واعتماده على الحفظ والاستظهار دون الفهْم، وفضلًا عن ذلك فإنّ القصور الواضح في التعليم الدّيني أدّى إلى نشأة أنماط أخرى من التعليم أكثر ضررًا على المنظومة القيميّة الإسلاميّة في تربيّة النشء، وفي مقابل التّعليم الديني تأسّست المدارس الحكوميّة التي استوردت العلومَ التي نشأت في الغرب، أيْ في بيئات اجتماعيّة وثقافيّة مختلفة بما لا يتوافق مع بيئةِ وطباع الأئمة لا سيّما في نموذجها المعرفي الإسلامي، ويصف «محمد عبده» هذه العلومَ في البيئة الإسلاميّة «كخلطٍ غريب لا يزيد طبائعها (أي الأمّة) إلّا فسادًا». [2] كما نبّه إلى نمطٍ آخر من التّعليم تزيد مخاطره عن النّوع السّابق وهو التّعليم الأجنبي بمدارسه الغربيّة والتبشيرية، ويقول في ذلك «... لا ترى بقعة من البقاع إلّا

---

(1) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، حـ3، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، 1993، ص78.

(2) عبده، محمد.»ماضي الأمّة وحاضرها»، العروة الوثقى، ص17.

فيها مدرسة للأمريكانيّين، أو اليسوعيّين، أو الغرارية، أو الفرير، أو لجمعيّة أخرى من الجمعيات الدّينيّة الأوروبية. والمسلمون لا يستنكفون من إرسال أولادهم إلى تلك المدارس طمعًا في تعليمهم بعض العلوم المظنّونَ نفعَها في معيشتهم، أو تحصيلهم بعض اللغات الأوروبيّة التي يحسبونها ضروريّة لسعادتهم في مستقبل حياتهم» [1].

والنّاظر إلى ما أوردَه «محمد عبده» في وصفِه لحالة التعليم في العالم الإسلامي آنذاك يجد أنّه كان صاحب نظرةٍ عميقة ومستقبليّة في آنٍ واحد. فلاحقًا أثبتتِ الشواهد أنّ التعلم الديني يعيش فعلًا في أزمة مازالت حتى الآن. [2] ورغم الكتابات الكثيفة والاقتراحات المتعددة [3]، إلاّ أنهّا لم تستطع أن تحلّ ما وقع فيه التعليم الدّيني من مشكلات «الجمود والتقليد» و»التراجع»، ومن ثمّ ظلّ التعليم الديني يعيش أزمةً لم تنته.

---

(1) الأعمال الكاملة، حـ3، مرجع سابق، ص77.

(2) ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى بعض التغيرات في التعليم الديني في إيران حيث أنجز بعض التطورات في هذا الميدان خلال الثلاثين عامًا الأخيرة (1979 – 2010) انظر:

– حسان، حسان عبد الله. «التعلم الديني في إيران: النشأة والمناهج والتحديث»، دبي، كتاب المسبار، العدد40،ابريل 2010.

(3) انظر:

– العلوانى، طه جابر: التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة، دار السلام، 2009.

ومن ناحيةٍ أخرى يعيش العالمُ الإسلامي حالةَ الازدواجيّة المعرفيّة بين هذا النمط من التعليم (الديني) والتعليم الرّسمي الحكومي (المدني) الذي يهمل العلومَ والمعارف الدينية، وتزداد الفجوة بينهما كلّما بعدت السنون، وهو ما أوجدَ شقًّا معرفيًّا في الشّخصيّة المسلمة لم يلتئمْ بعْد، أمّا التّعليم الأجنبي والتبشيري فقد التفتتْ إليه كثيرٌ من الأقلام والأفكار آنذاك نظرًا لمخاطرِه على العقيدة والفكرة الإسلاميّة بما يحمله من أفكارٍ وقيم غربيّة تختلف مع الأفْكار والقيم الإسلامية[1]. بالإضافة إلى الأبعادِ الاجتماعيّة والثقافيّة للتعليم الأجنبي في المجتمع المسلم. وقد استخدم التغريب التّعليم كأداةٍ للتّأثير في الهويّة الإسلامية.

يعدّ التّعليم أحدَ أدوات التغريب في العالم الإسلامي باعتباره كما ذكر «جب» في (وجهة الإسلام) «أهمّ العوامل التي تعمل على تغريب العالم الإسلامي، وتقوم به جهات متعدّدة، وعلى مستويات مختلفة من المدرسة والكليّة والجامعة... وقد رأينا مراحلَ دخول هذا التعليم (الأجنبي) في بلاد الإسلام المختلفة، ورأينا الأثرَ الذي أحدثَه في عقول الزّعماء العلمانيّين، وقليل من الزعماء الدّينيين في العالم الإسلامي»[2].

---

(1) انظر فتوى محمد رشيد رضا: تعليم أولاد المسلمين في المدارس اللادينيّة الحكوميّة وغيرها أو مدارس النصرانية، المنار، مجـ32، ج3، ص178 - 181، 1350 هـ.

(2) جب، هاملتون. وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريده، القاهرة، المطبعة الإسلامية، 1933، ص214.

أمّا عن وجهةِ نظر «محمد عبده» الإصلاحيّة للنظام التعليمي والتربوي الديني، فتؤكّد على النظرة الشاملة والإصلاح الكلّي لجوانب العمليّة التعليمية: الأهداف، الخطط، الوسائل، المناهج، المقررات، المعلمين، السّياسات؛ حيث انتقد النّظرة الجزئيّة التي تهتمّ بالجانب الشّكلي دون الاهتمام بجوهر التعليم نفسه وعناصره الأساسيّة وأهدافه «وإنّ مجرّد إصلاح الجداول بإدراج بعض الكتب الفقهيّة في فنون المدارس الإسلاميّة مع بقاء التّعليم على طرقه المعهودة في المساجد وفي دروس بعض العلماء... فإنّ ذلك يكون أشبه بالباطلة في عدم ترتيب الأثر المطلوب عليها[1].

كان محمد عبده يؤمنُ إيمانًا عميقًا بأنّ إصلاح التعليم الدّيني هو العاملُ الأوّل لتحقيق نهضة المسلمين واللّحاق بأوروبا في علمها الذي أبدعتْه وسبقها - أيضًا - كما فعل المسلمون الأوائل مع علوم الهند واليونان «إنّ إصلاحه - أي الأزهر - خيرُ صلاح لحال المسلمين الدينيّة الدنيويّة... ولو صلح حال الأزهر لهبّ المسلمون إلى طلبِ العلوم الصّحيحة، كما هبّوا لذلك في أوّل نشأتهم»[2].

ويمكن أنْ نلخّص رسالة الأزهر كما تراءت حينئذٍ لمحمد عبده في أن يكون جامعة بالمعنى الصحيح، يتلقّى فيها الطلابُ الثقافة

---

(1) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ3، مرجع سابق، ص80.

(2) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، حـ1، مرجع سابق، ص543.

الصّحيحة التي تعدّهم لأنْ يكونوا رجالًا عاملين، فيكون هناك قضاة ذو نزاهة، وأساتذة باحثون وعلماء متخصّصون ومرشدون مخلصون، يعملون على بثّ الآراء الدينيّة السليمة، والمعاني الأخلاقيّة الرّفيعة ومكافحة الخرافات، والقضاء على البدع والأباطيل» (1).

وفي ضوء هذه الرؤية الإصلاحيّة دعا محمد عبده إلى تقنين الدّراسة ومراحلها ومدّتها، وذلك تقليلًا للهدر في الجهدِ والوقت والتكلفة، ثمّ ربط التعليم بالتربية والأخلاق، والنظر بالعمل والتطبيق، وهذا أدْعى إلى أنْ تتضمن المناهج الجديدة «فنّ تقوى به العقيدة، ويستحكم سلطانها على العقول، ثمّ إلى تربية تذكر بما تنال النفس من ذلك الفنّ، فيكون التذكار مستحفظًا لما يصل إليه منْه، ثمّ إلى فنّ الفقه الباطني، وهو ما تُعرف به أحوال النفس وأخلاقها... ثمّ إلى تربيةٍ تحفظ ذلك، ثمّ يكون التّعليم علي هذه الفنون المذكورة والتربية على وفق قواعدها مُستندين إلى الشّرع الحنيف... فالمقصدُ بالذّات علمان، وهما أصْلان، ومجموعهما ركنٌ من الإصلاح، والركن الآخر في التربية بما يهديان إليه حتّى تصير العلوم ملكةً راسخة تصدرُ عنها الأفعال بلا تعمل، ثمّ يتبعها فنّ آخر يقوى على الغرض منهما، وهو فنّ التاريخ الديني» (2).

---

(1) أمين، عثمان. الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د ت،ص190.

(2) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، حـ3،مرجع سابق، ص 80 – 81.

كما دعا محمد عبده - أيضًا- إلى تقسيم العلوم إلى علوم مقاصد، وعلوم رسائل، فأطيلت مدّة الدّراسة في «علوم المقاصد»: كالتّوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصوله والأخلاق، أمّا علوم الوسائل «كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث، وضمّ إليها الجبر والحساب، وهذه العلوم بقسميْها هي التي يلزم طلاب شهادة العالميّة بأداء الامتحان فيها»[1].

دعا - أيضًا - محمّد عبده إلى نظامٍ تعليمي للدّراسة في الأزهر تنقسم فيه من حيث النّوع مناهجه ومقرراته بما يتناسبُ مع الهدف من التعليم منه، فهناك العمّال (الصنّاع والزّراع والتّجار ومَن يتبعهم) وهناك طبقة السّاسة والتي تدبّر أمور الدولة، وهناك طبقةُ العلماء من أهل الإرْشاد والتربية، فأشار إلى التّعليم المناسب لكلّ مِن هذه الطّبقات، و»تحديد ما يلزم لكلّ واحدة «[2]. ثمّ دعا- أيضًا- إلى تقسيم السّلم التعليمي إلى ثلاث مراحل، الأولى: التعليم الابتدائي، والثانية: المتوسطة، والثالثة: العالية. واجتياز هذه المراحل يكون عن طريق نظام التّقويم «الامتحان»، وهو ما لم يكن معروفًا في الأزهر آنذاك.

وفي ميدان «تأهيل المعلّمين» رأى «محمد عبده» ضرورةَ إعادة إعدادهم بما يتناسب مع وظيفتهم ومكانتهم التي أعْطيت

(1) أمين، عثمان. مرجع سابق، ص191.

(2) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، حـ3، مرجع سابق، ص80.

لهم كفُقهاء، وكذلك وضع قواعد وسياسات قبول لهم «فلا بدّ أن يُنظر في انتخابهم من المستعدّين للفهْم وقبول الإصلاح بقدر الإمكان». [1] ثمّ طرح محمد عبده مجموعةً من المعايير التي يجب أن تتوافر في مدارس إعداد المعلّم آنذاك مدرسة «دار العلوم»، ومنها: إلغاء بعض الكتب الفقهيّة العقيمة التي تدخل في المقررات والمناهج، تغيير طرقِ التّدريس لا سيّما ما يتعلّق بتفسير القرآن والأحاديث، أنْ يكون المسئول الأوّل فيها عالمًا بالدّين، إعطاء الإجازات العلميّة للتدريس في الأزهر، اعتبار المحور الأخلاقي في التقويم، إدخال التربية العمليّة في نظامها الأساسي.

2 - الإصلاح العقـدي:

الدّين - كما تقدّم - هو مدارُ النهضة عند محمد عبده والركيزة الأساسيّة في مشروعه الإصلاحي، ولكن من أيّ جانب رأى محمد عبده «الدّين» في حياة المسلمين؟ نظر محمد عبده إلى الخلل الموجود في حياة المسلمين وأكّد أنّه بسبب الخلل الموجود في «فهْم الدين» وما جاء به. أهمّ ما اعتنى به في الإصلاح العقدي هو إصلاحُ «علم التوحيد»، فالتّوحيد هو المركزيّة الأساسيّة للفعْل الإنساني. كما أنّ «العقل» هو المركزيّة الأساسيّة للتوحيد.

(1) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، حـ3، مرجع سابق، ص118.

حاول محمد عبده معالجةَ الخلل الذي يعاني منه «علم التوحيد» الذي اختلطت به شوائبُ كثيرة جعلته يحيدُ عن تحقيق أهدافه، وأعاقت التصوّر العقدي للمسلمين، لا سيّما تلك الحوادث التي حدثت في صدر الإسـلام، والحـروب التي انفصمت بها عُرى الخلافة، والتفرّق المذهبي والسياسي، وانتشار فكْر «الغلو» و»التكفير» و»اختراع» الرّوايات، ودخول أممٍ في الإسلام حاولت خلطَ ما لديها من عقائدَ وأفكار بالإسلام. ومن المخاطر التي اكتنفت هذا العلم– كما أشار إليها محمد عبده أيضًا – هو اختلاط السّياسي الأيديولوجي بالديني العقدي «وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسيرُ مع الآراء في العقائد كأنّها مبنى من مباني الاعتقاد الإسلامي... فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق حتّى على أصلٍ من أصول النظر» [1].

ويصوّر – محمد عبده – المشهدَ العقدي الإسلامي والخللَ الذي أوجده السّاسةُ فيه بقوله «... ثمّ انتشرت الفوضى العقليّة بين المسلمين تحتَ حماية الجهلة من ساستهم، فجاء قومٌ ظنّوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم، فوضعوا ما لم يعدْ للإسلام قِبلٌ باحْتماله، غير أنّهم وجدوا من نقص المعارف أنصارًا، ومن البعد عن ينابيع الدين أعوانًا، فشردوا بالعقول عن مواطنها، وتحكّموا في التّضليل

(1) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص25.

والتكفير، وغلوا في ذلك حتّى قلّدوا بعضَ مَن سبق في دعوى العداوة بين العلم والدين»[1].

ولم يجدْ «محمد عبده» مخرجًا من هذا التّيه العقدي الذي لعبت فيه «السّياسة» وجهل المسلمين «نقص المعارف» دورًا أساسيًّا. لم يجد إلّا مخرجَ «العقل» وإحياءَ «النزعة العقلية» في القرآن؛ حيث «رفع القرآن من شأن العقل وما وضعه من المكانة بحيث ينتهي إليه أمرُ السّعادة والتّمييز بين الحقّ والباطل والضّار والنافع». [2] وسعى إلى تأسيس الاعتقاد وتجديده علي أساسٍ من العقل، فقرّر أنّ النظر العقلي من أوّل الواجبات على المكلّف. والواجب على كلّ ذي عقلٍ أنْ يذهب النّظر في الحقائق، ويسيّرها على وجهٍ أدقّ بحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعيّة علي النفي والإثبات. «خصوصًا ودعوةُ الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودةً بحدود ولا مشروطةً بشرط، للعلم بأنّ كلّ نظرٍ صحيح فهو مؤدّ إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلوّ في التجريد، ولا دنوّ في التحديد»[3].

وقد كتب «محمد عبده» بيانًا مهمًّا حاول فيه إصلاح «علم التوحيد» من ناحية، وتأسيس «علم الكلام» على قواعدَ عقليّة

(1) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص31.

(2) المرجع السابق، ص20.

(3) المرجع السابق، ص29.

ذات أبعادٍ اجتماعيّة وثقافيّة من ناحية أخرى، فكتب «رسالة التوحيد» مشتملة على تحديد مجموعةٍ من المفاهيم الأساسية: «التوحيد» في مقدّمتها وتمثّلاته في «القضاء والقدر» و«أفعال الله» و«أفعال الإنسان» و«الحرية» و«الصفات» و«الممكن والواجب» و«النبوة»... إلخ، ممّا التصق بأصول وفروع هذا العلم. وقد كان المشترك في تناول كافّة هذه الموضوعات الكلاميّة العقديّة هو «العقـل» الذي أعاده «محمد عبده» إلى الحياة العقديّة والاجتماعيّة للمسلمين مرّة أخرى تحت قاعدة «وجوب النظر العقلي» وجوبًا «قرآنيًّا» و«شرعيًّا».

حاول محمد عبده أنْ يعيد المسلمين إلى مفهوم «التّوحيد» القائم على «العقل»، والمنزّه عن الخلافات السّياسيّة والصّراعات المذهبيّة، والمنزّه عن الحوادث والعلل التي ألّمت به فرأى أنّ تفعيل دور العقل والعقلانيّة في دعوة «التوحيد» وفي الاعتقاد بوجود الله ومعرفته؛ إلّا أنّ «التوحيد» عند محمد عبده لم يكن ذا بعْدٍ وجداني فقط. ولكنْ نظر إليه – في بُعْده الكليّ والشّامل؛ أي الاجتماعي والسياسي والثقافي باعتباره توحيدًا ووحدةً وحريّة»... والذي علينا اعتقاده أنّ الدّين الإسلامي دينُ توحيد في العقائد لا دين تفريقٍ في القواعد، العقل من أشدّ أعوانه والنّقل من أقوى أركانه» [1].

(1) المرجع السابق،ص32.

ويحدّد محمد عبده في «رسالة التوحيد» الغاية من «علم التوحيد» وهي «القيام بفرض مجمع عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته، الواجب ثبوتُها له، مع تنزيهه عمّا يستحيل اتّصافه به، والتصديق برسله على وجه اليقين الذي تطمئنّ به النفس اعتمادًا على الدليل، لا استرسالًا مع التّقليد حسبما أرشدنا إليه الكتاب، فقد أمر بالنظر واستعمالِ العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النّفوذ إليه من دقائقه، تحصيلًا لليقين بما هدانا إليه، ونهانا عن التّقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملّي».[1] ويشير فهمي جدعان إلى أربعةِ معانٍ للتوحيد عند محمد عبده «فهو طاقة محرّرة من الطّراز الأوّل... وتطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافيّة والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتبِ الكرامة، ثانيًا: ردّ الحريّة إلى الإنسان وإطلاق إرادتِه من القيود التي كانت تكبّلها سواء تمثّلت في الرؤساء الدّينيّين والكهنة أو في القوى الخفية... والتّوحيد يعني ثالثًا: حربًا على التّقليد واختلاعًا لأصوله الراسخة في المدارك، ونسفًا لما كان له مِن دعائمَ وأركانٍ في عقائد الأمم. والتّوحيد يعني رابعًا: ردّ الكثرة إلى الوحدة، والتنابذ والفرقة والتّخالف إلى الاتّحاد والألفة والتجمع... بمقتضي التوحيد

(1) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق،، ص32.

يتمّ للإنسان أمران عظيمان طالما حُرم منهما هُما: استقلال الإرادة واستقلال الرّأي والفكر». [1]

كما تعرّض «محمد عبده» في رسالة التوحيد إلى مناقشة: قضيّة «الحرية»، أي حريّة الإنسان في أفعاله، وكانت ردًّا على اتّهاماتٍ توجّه إلى الإسلام فيما يتّصل بعقيدة «القضاء والقدر»، والتي رأي فيها أنّ الغرب وبعض المسلمين أخطئوا في فهمها بأنّها تدعوهم إلى القعود عن العمل والكسل وهُمُ «الجبرية». فيصحّح أولًا مفهوم «القضاء والقدر» بأنّه على النّقيض تمامًا من هذا الفهْم «السّكوني» و»التراجعي» عن العمل بقوله «الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفةُ الجراءة والإقدام، وخلق الشّجاعة والبسالة... هذا الاعتقاد يطبعُ النّفس على الثّبات، واحتمال المكاره، ومقارعة الأهوال، ويحلّيها بحلَى الجود والسّخاء، ويدعوها إلى الخروج من كلّ ما يعزّ عليها، بل يحملها على بذْل الأرواح، والتخلّي عن نضرة الحياة، كلّ هذا في سبيل الحقّ الذي قد دَعاها للاعتقاد بهذه العقيدة». [2] ويؤكّد محمد عبده في جانبٍ آخر على حريّة الإنسان في خلق أفعاله، وأنّ هذه الحريّة ليست شركًا بالله؛ لأنّ الشرك اعتقادٌ بشريكٍ لله في الكون والخلق، ويقرّر نظرته لهذه

---

(1) فهمي جدعان: مرجع سابق، ص200 – 201 (باختصار).

(2) عبده، محمد. «القضاء والقدر»، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص53.

المسألة في أمرين هُما «ركنا السّعادة وقوام الأعمال البشرية: الأوّل: أنّ العبدَ يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني: أنّ قدرة الله هي مرجعٌ لجميع الكائنات، وأنّ من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنقاذ ما يريده، وأنْ لا شيء سوى الله يمكنُ له أن يمدّ العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه». [1]

3 - الاجتهاد، التّفسير القرآني نموذجًا:

شنّ محمد عبده حربًا على التقليد، وليس التقليد عنده يختصّ بتقليد العلماء المتقدمين، وترديد آرائهم المذْهبية على غير دليلٍ وحسب؛ وإنّما يمتدّ التقليد عنده إلى تقليد المسلمين للغربيّين في المسائل التي ينقلونها إلى مجتمعاتهم، من غير أنْ تكون ملائمةً لهذه المجتمعات، بما فيها القوانين الوضعيّة المنافية للشريعة أو لروح التقاليد الشّرقية، والعادات والمظاهر الغربيّة عن هذه المجتمعات. فالكلّ تقليد مضرّ بالمجتمع؛ لأنّ التقليد الأوّل للسلف يجمد حياته الفكرية، والتّقليد الثاني للأوروبيّين يفتح منافذَ الهيمنة الأجنبيّة والتأثير الحضاري الدخيل. [2]

ومحمّد عبده إذ ينعى على التّقليد، ينعى عليه لذاته من حيثُ هو كمبدأ، ثمّ على وجهٍ أخصّ: ينعى على صورته التي كان عليها

(1) عبده، محمد.رسالة التوحيد،مرجع سابق، ص64.

(2) الكتاني، محمد. مرجع سابق، ص184.

في زمنه، وهي التي تتمثّل في تبعيّة حرفيّة لها شبه قداسةٍ وسلطة... تبعيّة لمذاهب واتجاهات ولدتها أو مالتْ بها عن خطّ الاستقامة عهود الضّعف الفكري والسياسي، والاقتصادي في الجماعة الإسلامية... وتبعيّة لكتبٍ قامت على كثرة الافتراض النّظري في تفصيل الآراء، وبُعدت بذلك الحياة عن سيرها الواقعي، وغمضتْ في أسلوبها، وهدفتْ إلى توكيد الخصومة المذهبيّة الجامحة. (1)

مثّلَ الاجتهاد عند «محمد عبده» الموضوعَ الرئيسي لتفعيل العقل ودوره في الحياة العقديّة والاجتماعية، فالقرآن أطلقَ سلطانَ العقل من كلّ تقليد، ونعَى على كلّ الذين اتبعوا آباءهم وأجدادهم واهتدوا بآثارهم، والاجتهاد عنده - أيضًا - جاء منطلقًا وتعبيرًا في آنٍ واحد عن تصوّره الكوني والحضاري النابع من الإسلام كمرجعيّة عقديّة وفكريّة، بعيدًا عن التّمذهب والتفرّق الذي رأى فيه خروجًا عن مقاصد الإسلام في كثير من جوانبه. ومن المهمّ - أيضًا - أن ندرك أولًا تصوّرَ محمد عبده عن «القرآن» ومكانته ووظيفته العقديّة والمعرفية، حيث يراه كتابَ هدايَةٍ ونهجًا للاجتماع وسبيلًا للسّعادة والإصلاح، وهو ما يؤكّده الشيخ محمود شلتوت عن هذا التّصور «حيث كان - محمّد عبده - يراه أصلًا للدّعوة الفكريّة الإصلاحيّة مهْما تشعّبت فروعها، وكان ينظر إليه على أنّه أساس القوّة ومصدر

(1) البهي، محمد.مرجع سابق، ص134.

العزّة للدولة الإسلاميّة والمسلمين جميعًا، فاستقبله على أنّه - كما أنزله الله - كتاب هداية وتشريع وأخلاق، ونهى عن اتّخاذه لغير ذلك من الأغراض الماديّة التي لا تليق بجلاله، والتي تصرف المسلمين عن الانتفاع بهديِه وإرشاده، ونبّه المسلمين عامّة وأهل العلم خاصّة إلى مركز القرآن، وأنّه المسيطر على كلّ ما سواه في العلميات والعمليات، بحيث يجب أن يتحاكم إليه المختلفون، وأنْ يخضعوا لحكمه، وأن يتركوا جميع الأقوال لقوله، فليس أمام حكمه حنفيّ ولا شافعيّ، ولا سنّي، ولا معتزلي». [1]

ويؤكّد ذلك «محمد عبده» في تقسيمه الكمّي للقرآن، وكيف أنّ «الأحكام العمليّة التي جرى الاصطلاح على تسميتها فقهًا هي أقلّ ما جاء في القرآن، وأنّ فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ورفعها من حضيضِ الجهالة إلى أوْج المعرفة وإرشادها إلى طريقة الحياةِ الاجتماعيّة ما لا يستغني عنه مَن يؤمن بالله واليوم الآخر، وما هو أجدرُ بالدّخول في الفقه الحقيقي، ولا يوجد هذا الإرشاد إلّا في القرآن». [2]

---

(1) شلتوت، محمود. «الإمام محمد عبده وطريقته في التفسير»، الرسالة، القاهرة، العدد 576، 17/ 7/ 1944.

(2) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، تقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، سلسلة الذخائر، 162،القاهرة، ص10.

لذلك دعا محمد عبده - وبكلّ قوّة - إلى فتح باب الاجتهاد، منكرًا القولَ الذي شاع بأنّ باب الاجتهاد قد أغلق. والاجتهاد هو النّهج الذي رأى فيه «محمد عبده» التغلّب علي إشكاليّة «الجمود والتقليد»، الجمود الذي أوقف العقلَ عن التفكير والفاعلية، و»التقليد» الذي أوقف الحياةَ الإسلاميّة عن التطور والصيرورة الإنسانية، فالدّور الذي يقوم به الاجتهادُ هو الوصل بين طرفين ضروريّين ومتكاملين، ولا يجوز بحال من الأحوال الفصلُ بينهما، وهما: «الوحي» و»الوجود» أو بين «الدين» و»الدنيا».

يمكن تناولُ إحدى الميادين التي استخدمَ فيها «محمد عبده» آليّة «الاجتهاد» وتفعيل «العقل» وهو ميدان التّفسير القرآني، وذلك من خلال البحث في عدّة مؤشّرات طرحها محمد عبده في هذا الميدان التفسيري. ومنها: تحديد مقاصد التفسير القرآني وهي كما يقول «فهْم الكتاب من حيث هو دينٌ يُرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإنّ هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له ووسيلة لتحصيله، وينفي «محمد عبده» أن يكون المقصود بالفهم هو التسليم الأعمى بما جاء في الكتب السابقة «إن الله تعالى لا يسألنا يومَ القيامة عن أقوال الناس وما فهموه، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنّة نبيه ﷺ

الذي بيّن لنا ما نزل إلينا». [1][وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ] {النحل:44}.

ولذلك لم يعتبرْ «محمد عبده» بما يسمّى «أسباب النزول» لأنّ القرآن رسالةٌ للإنسان في كلّ زمان ومكان، ولم يقصرْ فهمه على فئةٍ دون أخرى، أو طائفة دون غيرها؛ بل رأى أنّ كلّ واحدٍ من الناس عليه أنْ يفهم آيات الله بحسب طاقته، لا فرق في ذلك بين عالمٍ وجاهل. ويكون ذلك بإعمال العقل في فهْمه وتدبّره «فالله أمرنا بالفهم والتعقّل لكلامه لأنّه إنّما أنزل الكتاب نورًا وهدًى مبيّنًا للناس شرائعَه وأحكامه، ولا يكون كذلك إلّا إذا كانوا يفهمونه»[2].

ويقسّم «محمد عبده» مراتب التّفسير إلى قسمين: المرتبة الدنيا، أنْ يبين بالإجمال ما يُشرب القلب - عظمة الله تعالى وتنزيهه، ويصرف النفسَ عن الشّر ويجذبها إلى الخير (وهذه المرحلة متيسّرة لكلّ أحدٍ من الناس). والمرتبة العليا، تنقسم إلى عدّة أقسام: أحدها: فهمُ حقائق الألفاظ المفردة (مع مراعاة تغير الألفاظ والمصطلحات عند المفسّرين القدماء إلى الوقت الحالي). ويرجّح «أنْ يفهم اللفظ من القرآن نفسه وموارده فيه والمعاني المختلفة التي يتضمّنها انطلاقًا من مبدأ «أنّ القرآن يفسّر بعضه ببعض» وهو ما يُعرف بالتفسير

---

(1) المرجع السابق، ص18.

(2) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص8.

القرآني، ثانيها: الأساليب، وثالثها: علم أحوال البشر، ورابعها: العلم بوجه هداية البشر كلّهم بالقرآن، وخامسها: العلم بسيرة النبي ﷺ وأصحابه[1]. ويشير محمد البهي إلى مجموعةٍ من القواعد التي طرحها «محمد عبده» في تفسير «النص القرآني» وهي:[2]

- إخضاع حوادث الحياة القائمة في وقته لنصوص القرآن الكريم إمّا بالتوسع في معني النص، أو بحمل الشبيه على الشبيه.
- اعتبار القرآن جميعه وحدةً واحدة متماسكة لا يصحّ الإيمان ببعضه وترك بعضٍ آخر منه، كما أنّ فهم بعضه متوقّف على فهم جميعه.
- اعتبار السورة كلّها أساسًا في فهم آياتها، واعتبار الموضوع فيها أساسًا في فهم جميع النصوص التي وردت فيه.
- إبعاد الصنعة اللغويّة عن مجال تفسير القرآن، وإبعاد تفسيره عن أن يكون مجالًا لتدريب الملكة اللغوية.
- عدم إغفال الوقائع التاريخيّة في سيْر الدعوة إلى الإسلام. عند تفسير الآيات التي نزلت فيها.

ومن النّماذج التفسيريّة في ضوء المؤشّرات والقواعد ما قاله محمد عبده في تفسير قوله تعالي {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:7] بأنهم «هُم الذين خرجوا عن الحقّ بعد علمهم به، والذين بلغهم شرع الله

(1) المرجع السابق، ص 12 – 16.

(2) البهي، محمد. مرجع سابق، ص137.

تعالى ودينه فرفضوه ولم يتقبّلوه انصرفا عن الدّليل، ورضي بما ورثوه من القليل، ووقفًا عند التقليد، وعكوفًا على هوى غير رشيد». [1]

أمّا «الضّالّون» فصنفٌ منهم مَن بلغتهم الرسالة وصدّقوا بها دونَ نظرٍ في أدلتها ولا وقوفٍ على أصولها، فاتّبعوا أهواءهم في فهْم ما جاءت به في أصول العقائد، وهؤلاء هُم المبتدعة في كلّ دين، ومنهم المبتدعون في دين الإسلام، وهُم المنحرفون في اعتقادهم كما تدلّ عليه جُملة القرآن، وما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدر الأوّل ففرّقوا الأمّة إلى مشارب يغصّ بمائها الواردُ، ولا يرتوي منها الشّارب. [2]

وأيضًا ما جاء في تفسيره لقوله تعالى }وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ(3) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ(4){ [الفيل]. من اعتبار الطير– المذكور– من جنْس البعوض أو الذّباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأنّ هذه الحجارة من الطّين المسْموم اليابس الذي تحملُه الرياح فيعلّق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتّصل بجسد دخل في مسامّه وانتهى بإفسادِ الجسيم وتساقط لحمُه. [3] وأيضًا – لم يكتف بأقوال السابقين في تفسير المقصود بـ «الكوثر» الذي عدّوه نهرًا في الجنة، ورأى أنّ الكوثر «صيغةُ مبالغة من الكثرة. ومعناه

(1) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص59.

(2) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص62.

(3) المرجع السابق، ص156.

الشيء البالغ من الكثرة حدّ الإفراط... وأنّ الكوثر النبوّة أو العلم والحكمة»[1] وعاب على مَن قصروا تفسيره على أنّه شيء محدّد «نهر في الجنة» حيث أنّه لا يفهم ذلك من الآية.

4 – القيمُ الحاكمة لنظريّة المعرفة:

لم تسلمْ – أيضًا – آراءُ «محمد عبده» حول «نظريّة المعرفة «والقيم الحاكمة لها من تأثير الظّروف الاجتماعيّة والفكريّة التي أثرت بصفة عامّة في منهجه الفكري ومشروعه الإصلاحي. فمن ناحية انتقد بشدّة «الفلسفة الغربية» وما يتولّد عنها من نظرةٍ ماديّة للمعرفة تحصر أصحابها في الاعتقاد فقط بكلّ ما هو مادي ورفض ما دون سواه، ويشير العقاد إلى أنّ هذا «زاده اعتقادًا بضرورة «الديـن» لصلاح النّفوس البشريّة وهداية الأمم في حياتها الاجتماعية»[2]. وهذه النّظرة جعلت من ناحيةٍ أخرى «محمد عبده» يؤكّد على «التوحيد» كمركز أساسٍ في القيم الحاكمة «للمعرفة البشرية»، «واتّخذ الإمام من هذا المبدأ الإيماني سلاحًا أكثر مضاء، وحجّة أبلغ إقناعًا، لمواجهة الأفكار الماديّة الجديدة بصورة عامّة»[3].

---

(1) المرجع السابق، ص165.

(2) العقاد، عباس. مرجع سابق،ص182.

(3) فؤاد باشا، أحمد. «حول رؤية الإمام محمد عبده لعلاقة الدين بالعلم»، المسلم المعاصر، القاهرة، العدد 119 – 120 (عدد خاص عن الشيخ، محمد عبده)، 2006، ص162.

والفكرةُ الأساسيّة في المنحى المعرفي عند «محمد عبده» هو تأكيده على بداهة «فكرة «التكامل» بين (الدين/ العلم) (العقل/ الإيمان) وكلّ ما يتعلّق بهذه الشبكة المنظمة لعمليّة «المعرفة البشرية» وعناصرها المختلفة والتي شكّلت صراعًا في الفلسفات الغربية. الوسطيّة الإسلاميّة إذًا هي الفارقُ الأساسي بين «الفلسفة الغربية» ووضعيّتها المنطقيّة وبين ما طرحَه «محمد عبده» من قيم «لنظريّة المعرفة». واشترط «محمد عبده» لتحقيق مبدأ «التكامل» سلامة المنهج لكلٍّ من العقل والإيمان، فهذا هو الشّرط الأساسي لتحقيق الفهم الحقيقي للدين «فالمسلمون ما عادوا العلم، ولا العلم عاداهم؛ إلّا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصدّ عن علمه، فكلّما بَعُد عنهم علمُ الدين بَعُد عنهم علمُ الدّنيا، وحرموا ثمار العقل. وكانوا كلّما توسعوا في العلوم الدينيّة توسّعوا في العلوم الكونية»[1].

كذلك - أيضًا - فإنّ «مبدأ «التكامل» يشترط أن يدرك العقل جوهر عمله ووظيفته، ولا يتعدّاها بالبحث في قضايا لا تخضع لإدراكه وقدرته. وإذا تحقّق ذلك فإنّه «لا بدّ أن ينتهي أمرُ العالم إلى تآخي العلم والدين، على سنة القرآن والذكر الحكيم، ويأخذ العالمون بمعنى الحديث الذي صحّ معناه «تفكّروا في خلق الله ولا تفكّروا في ذات الله»[2].

(1) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص201.

(2) المرجع السابق، ص188.

واتصالًا بدور العقل وحدودِه نجد «محمد عبده» يميّز بين نوعين من موضوع المعرفة، وهما: العوارض، والجواهر. ويؤكّد أنّ أقصى ما يستطيع العقل الوصولَ إليه هو معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت إدراك الإنسان باختلاف مصادر معرفته، وينفي قدرة العقل إلى الوصول إلى «كنْه الأشياء» أو جواهرها. وهذا يتلاءم مع سلامة المنهج الإسلامي في المعرفة «إنّ الله لم يجعل للإنسان حاجةً تدعوه إلى اكتناه شيء من الكائنات، وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص».[1] ويتّصل بذلك - أيضًا - ما قرّره «محمد عبده» من «أنّ العقل وحده لا يستقلّ بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم دونَ مُرشد... بل لا بدّ معها من السمع لإدراك المسموعات»[2].

ونصل هنا إلى فكرة «التّكاملية» بين عناصر نظريّة المعرفة، والتي يطرحها «محمد عبده» في نظريّة «الهدايات الأربع»، والتي يوضّح فيها المصادر الرئيسة لتحصيل واكتساب «المعرفة البشرية»، وكيف أنّها تتكامل لتحقيق الغاية منها وهي سعادة الإنسان. «فقد منح الله تعالى الإنسانَ أربع هدايات يتوصّل بها إلى سعادته: أولاها، هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري، وتكون للأطفال منذ ولادتهم. الثّانية، هداية الحواس والمشاعر وهي متمّمة للهداية الأولى في الحياة

(1) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص51.

(2) المرجع السابق، ص118.

الحيوانية، ويشارك فيها الإنسان الحيوان الأعجم بل هو فيها أكمل من الإنسان. الثالثة، هداية العقل... وهي هداية أعلى من هداية الحسّ والإلهام، وهو الذي يصحّح غلط الحواس والمشاعر، ويبين أسبابه. الهداية الرابعة، الدين: حيث يغلط العقل في إدراكه كما تغلط الحواس، وقد يهمل الإنسان استخدام حواسّه وعقله فيما فيه سعادتُه الشخصيّة والنّوعيّة، ويسلك بهذه الهدايات مسالك الضلال، فيجعلها مسخرة لشهواته ولذّاته حتّى تورده موارد الهلكة (لذلك احتاج الإنسانُ إلى هذه الهداية الرابعة) هداية الدين ترشدهم في ظلماتِ أهوائهم إذا غلبت على عقولهم، وتبين لهم حدود أعمالهم ليقفوا عندها، ويكفّوا أيديهم عمّا وراءها. ثمّ إنّ ممّا أودع في غرائز الإنسان الشّعور بسلطة غيبيّة متسلّطة على الأكوان ينسب إليها كلّ ما لا يُعرف له سببٌ لأنّها هي الواهبة كلّ موجود ما به قوامُ وجوده، وبأنّه له حياة وراء هذه الحياة المحددة. ولا يستطيع أن يصل إلى صاحب تلك السّلطة الذي خلقه وسوّاه بتلك الهدايات الثلاثة، إنّه في أشدّ الحاجة إلى هذه الهداية الرابعة - الدّين - وقد منحه الله إيّاها». [1]

وانطلاقًا من مبدأ «التكامل» كحاكمٍ لنظريّة المعرفة عند محمد عبده فإنّه يقرّر التقاء العقل مع الوجدان دون صراعٍ أو تناحرٍ بينهما، وذلك بمقتضى الفطرة والغريزة، أمّا الصّراع والتناحر كما اعتقدته

---

(1) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص51 - 52.

الفلسفة المادّيّة فإنّه يرجع إلى «عروض العلل والأمراض الروحيّة علي النفوس». [1] أي وجود خلل في إدراك حقيقة وظيفة كلّ منهما كما حدّدته الفطرة والخلقة، لذا فهو يربط بين ارتقاءِ الإنسان في العلم الحقيقي وتنقية وجدانه ممّا علق به من شوائب ماديّة نتجت عن النّظرة الحسيّة للمعرفة وبين إدراك الله أو التّوحيد الواجب «الذي يستحيل عليه أنْ يلبس لباس المادّة على النّحو الذي يظنّه مسيو هانوتو وأمثاله؛ لأنّ ما لا حدّ له محالٌ أنْ تحيط بوجوده الحدود». [2]

وهذه «التكاملية» إنما تأتي من وجهٍ آخر يراه محمد عبده فيما يتعلّق بطبيعة المعرفة، «فهناك معرفة قريبة ومباشرة، وأخرى بعيدة، والحواسّ تستطيع إدراك النّوع الأوّل، بينما العقل يختصّ بالقسم الثاني. وهو امتداد لتقريراته السّابقة حول وظيفة وسائل المعرفة التي تتباين في مدركاتها، ولكنّ هذا التباين مؤدٍّ بالضرورة إلى التكامل والانسجام» منحنا العقل للنّظر في الغايات، الأسباب والمسبّبات، والفرق بين البسائط والمركبات - والوجدان لإدراك ما يحدثُ في النفس والذّات... فهُما عينان للنّفس ينظر بهما، عين تقع على القريب، وأخرى تمدّ إلى البعيد، وهي في حاجةٍ إلى كلّ منهما، ولا تنتفع بإحداهما حتّى يتمّ لها الانتفاع بالأخرى، فالعلم الصّحيح مقوم للوجدان، والوجدانُ السليم أشدّ أعوان العلم. والدّين

---

(1) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص187.

(2) المرجع السابق، ص81.

الكامل علمٌ وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دينٌ على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى، ولن يتخالف العقل والوجدان حتّى يكون الإنسان الواحد إنسانين، والوجود الفرد وجودين». [1]

ونستنتج من هذا النّص أنّ «التجربة» التي اعتمد عليها المنهج الغربي في العصر الحديث ليست هي تلك المعتمدة عند محمد عبده، فهو يعتقد اعتقادًا جازمًا بقدرة العقل على إدراك الحقائق «فوق التجربة»، وأنّه المقياس الأوّل للمعرفة لأنّ الحسّ يعطينا ظاهرَ الأشياء القريبة، بينما العقل قادرٌ على النّفاذ إلى الغايات، إلّا أنّ الحقيقة عنده هي جماعٌ بين «الحسّ والعقل» أو «الوجدان والعقل» أو «العلم والدين».

ومن المفاهيم التي حاول «محمد عبده» تصحيحها لدى العقل المسلم هو ما يتعلّق بتغافل العقل المسلم عن «السّببية» أو «السّننية» وهيمنة مفاهيم «الثبات» على العقل المسلم، لا سيّما في «موضوع» «الخيرية» التي أقرها القرآن؛ حيث أشار إلى أنّ هذه «الخيرية» إنّما ترتبط بأسباب وسنن، وليست مطلقة لذاتها «فقد أخطأ المسلم في فهْم ما ورد في دينه من أنّ المسلمين خيرُ الأمم، وأنّ العزّة والقوة مقرونتان بدينهم أبدَ الدّهر، فظنّ أنّ الخير ملازم لعنوان المسلم، وأنّ رفعة الشأن تابعة للفْظه وإنْ لم يتحقّق شيء من معناه». [2]

(1) المرجع السابق، ص187.

(2) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص100.

إنّ الاعتبار بسنن الله في الخلق «أصل آخر وضع لتقويم ملكات الأنفس القائمة على طريق الإسلام وإصلاح أعمالها في معادها ومعاشها - ذلك هو أصل العبرة بسنة الله فمَن مضي ومَن حضر مِن البشر وفي آثار سيرهم فيهم فممّا جاء في الكتاب العزيز مقررًا لهذا الأصل {قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ} [آل عمران:137] {سُنَّةَ الله فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلًا} [الأحزاب:62] {سُنَّةَ الله الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلًا} [الفتح:23]. وفي هذا يصرح الكتاب أنّ لله في الأمم والأكوان سننًا لا تتبدّل، والسّنن الطّرائق الثابتة التي تجري عليها الشّئون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمّى شرائع أو نواميس، ويعبّر عنها قومٌ بالقوانين. إنّ الذي ينادي به الكتاب أنّ نظام الجمعيّة البشريّة وما يحدث فيها هو نظامٌ واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل، وعلى ما يطلب السّعادة في هذا الاجتماع أنْ ينظر في أصول هذا النظام حتّى يرد إليه أعماله ويبني عليه سيرته وما يأخذ به نفسه». [1]

ثالثًا: علي شريعتي:

اتّسمت كتابات شريعتي ومؤلّفاته بخاصيّة «الهدفيّة»، فجاءت هذه المؤلفات تهدف إلى إبراز فكرة، أو معالجة واقع، أو نقد تراث...

(1) المرجع السابق، ص20 – 21.

بل لا نبالغ إذا قلنا: إنّ الكتاب الواحد تبرز فيه عدّة أفكار ترمي إلى معالجة هدفٍ ما قد وضعه شريعتي ليحقّقه، سواء كان ذلك في محاضرة أو درس، أو مقالة. كما اتّسمت كتاباته بالطابع العلمي والعملي معًا، بعيدًا عن الإنشاء المتعارف عليه عند المفكّرين، كما يمكننا أنْ نطالع في كلّ فقرةٍ فكرةً جديدة، أو تأمّلًا يجعلك تقرب أكثر من فكره.

وانطلاقًا من «محوريّة الدين»، و«مركزيته» الحضاريّة في فكر شريعتي اهتمّ بإبراز «الإسلام» كمنهجٍ فكريّ وتربويّ وحضاري في «المسألة المعرفيّة»، وأهمّ ما عنى به هو وضعُ منهجيّة للتعرف على الإسلام، وذلك لأنّ شريعتي يرى أنّ المنهج (له أهميّة أعظم من الفلسفة والعلم)، كما أنّه العامل الأساسي في «إيجاد التقدم أو الانحطاط»، ومن هنا فقد رأى شريعتي أنّه من الضروري وضعُ منهج لمعرفة الإسلام، وأهمّ قواعد هذا المنهج هي: شموليّة الإسلام في مقابل المحدودية: فالإسلامُ ليس دينًا محدودًا في جانبٍ واحد من جوانب الحياة والكون والإنسان؛ بل له جوانبُ متعدّدة وشاملة، فالإسلام يوضّح العلاقة بين الإنسان وربه في منهج علائقي، ويوضح أبعادَ الحياة الإنسانيّة، وطريقة المعيشة على الأرض، وللإسلام بُعْد حضاري فهو دين الحضارة والتمدّن.

وقد مثّلت فكرة (العودة إلى الذات) بُعدًا استراتيجيًّا مهمًّا في فكر شريعتي، وارتبط من ناحية أخرى بفكرةِ بناء الذّات، وهي

نفس الأفكار تقريبًا التي ظهرت عند أصحاب الاتجاه الإسلامي في فترة الستينيّات، لا سيّما سيد قطب، وقد حملت إحدى كتابات شريعتي نفسَ هذا العنوان «العودة إلى الذات»، بينما أوضحت كتاباتٌ أخرى مفاهيمَ أساسيّة في بناء الذات، أهمّها: «بناء الذات الثورية»، «النباهة والاستحمار». وقد تضمّنت هذه المؤلّفات عدّة أفكار ومفاهيم وأطروحات أسهمت بشكلٍ جليّ في تحديد «الأسس المعرفيّة» للإصلاح الإسلامي.

ويوضّح شريعتي أنّ قضيته «العودة إلى الذات» تتضمّن العودة إلى أصالة الذّات «أي العودة إلى الثقافة الإسلاميّة والأيديولوجيّة الإسلامية»، وإلى الإسلام لا كتقليد، أو وراثة، أو نظام عقيدة موجودة بالفعل في المجتمع، بل إلى الإسلام كأيديولوجية، وإيمان بعث الوعي، وأحدث المعجزة في هذه المجتمعات، كما أنّ عناية شريعتي بالذّات، واهتمامه بها جاء لإبراز تفرّد «الذات الإسلامية» في مكوّناتها وعناصرها عن غيرها من الذوات التي لا تحمل هذه الصفة «الإسلاميّة»، وفي ذلك يقول: «إنّ منطقنا هو الذّات الإسلاميّة نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودةَ إلى هذه الذّات نفسها؛ لأنّها الذّات الوحيدة القريبة لنا ومنّا من بين كلّ الذوات، وهي الثّقافة الوحيدة التي لا تزال حيّة حتى الآن، وهي الرّوح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع الآن».

1 - الإصلاح الدينـــي:

انتقد شريعتي ما أسماه «استبداد ديني كهنوتي» في مواجهة استبداد رجال الدين، والذين تسلّطوا على العقل الشّيعي في ظلّ التّأثرات السلبيّة لمفهوم الغيبة في المجتمع الشيعي، والتي امتدّت لعدّة قرون تعطلت فيها كثير من الفعاليات الاجتماعيّة والسياسيّة بدعوى انتظار الإمام الغائب، وظلّ العقل الشيعي رهينَ هذا المحبس الفكري المذهبي، ورأى شريعتي أنّ هذا الاستبداد ناتجٌ عن ظاهرة أخرى هي «الاستحمار» – وهو مصطلحٌ منحوت من القرآن الكريم يشير إلى مَن يحمل علمًا دون أن ينتفع[1] – ويقصد به شريعتي «تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وحرفَ مسارِه عن «النباهة الإنسانية» و»النباهة الاجتماعية»، فردًا كان أم جماعة. وأيّ دافع عمل على تحريف «هاتين النّباهتين» أو فرد أو جيل أو مجتمع عنهما؛ فهو دافع استحمار! وإنْ كان من أكثر الدوافع قدسيّة وأقدسها اسمًا. إنّ أيّ عمل ومهمّة سوى هاتين النباهتين، أو ما يعدّ في طريقهما، ما هو إلّا وقوع في العبودية، والذّهاب ضحيّة لقوّة العدو والاستحمار المطلق. وإنْ كان عملًا مقدسًا وموضوعه مهمّ جدًّا».[2]

---

(1) وهو المشار إليه في قوله تعالى [مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثمّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ القَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ] {الجمعة:5}

(2) شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيد ياسين، بيروت، دار الأمير، 2004، ص100.

ومن هذه الظّاهرة خرجت ظاهرةٌ أخرى هي الاستحمار الديني، وذلك في ضوء «تأميم الدين» حيث أصبح الدّين مهنةً وحرفة خرج منها «وعّاظ السلطان» وفقهاؤه، هذا الدّين أطلق عليه شريعتي «الدّين المضلّل.. الدين الاستحماري.. الدين الحاكم.. شريك المال والقوّة» هذا الدين يحقّق أزماتٍ ثلاث هي: تزييف الدين الحقيقي، تغييب العقل، تشويه الرؤية التوحيديّة والحضاريّة.

والاستحمار نوعان كما يصوّره شريعتي «استحمار قديم واستحمار حديث، كالاستعمار تمامًا، فمنه قديم ومنه حديث. والاستحمار كما ذكرنا دافعٌ لانحراف، أو طلسمةِ الذّهن وإلهائه عن «الدراية الإنسانية» و«الدراية الاجتماعية»، وإشغاله بكلّ حقّ أو باطل، مقدّس أو غير مقدّس. هذا تعريف جامعٌ للاستحمار، إلّا أنّ هناك «استحمار قديم» و«استحمار حديث»».[1]

أمّا تاريخيّة الدّين الاستحماري فتبدأ «بعد انقضاء فترة الأنبياء العظام الذين بلّغوا الدّين واضحًا وصادقًا في ذروة الحقيقة، وقع مصير الدين في أيدي قوات استحماريّة مضادّة للإنسان، تتسمّى بأسماء كالطبقة (الروحانية)، والطبقة (المعنوية)، والطبقة (الصوفية)، وطبقة (الرهبان)، وطبقة (القسيسين). فاتخذوا من الدين وسيلة لاستحمار الناس - الاستحمار الفردي والاجتماعي - لأنّ الدين

(1) المرجع السابق، ص108.

يعتني ويهتمّ بكليهما، وبالأخصّ الإسلام الحنيف، الذي يشمل «الدراية الإنسانية» و«الدراية الاجتماعية» و«الدراية الفردية». [1]

وقد نتج عن هاتيْن الظّاهرتين «الاستبداد» و«الاستحمار» باسم الدّين، أنماطًا من الدين تفوّقت على الدين الحقيقيّ هما: الدين التبريري أو دين الشّرك الذي «يسعى دائمًا إلى تبرير الوضع القائم عبر ترويج المعتقدات ذات الصّلة بما وراء الطبيعة، ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدّسات والقوى الغيبيّة ويشوّه المبادئ العقائديّة والدينيّة ليقنع الناس بأنّ وضعهم الراهن هو الوضعُ الأمثل الذي يجب أنْ يرضوا به لأنّه مظهر لإرادة الله تعالى وهو المصير المحتوم الذي كتبه الله عليهم»[2]. والدين الأفيوني هو الذي «جاء ليخضع الناس للذّل والهوان والجهل والتخلّف والمصير المجهول» هو قولٌ صحيح لا يمكن إنكاره والنّيْل منه. [3]

وقد أصبح الدين – طبقًا لما سبق – في أيدي السّلطة المستبدة أداةً لتطويع الناس لأهوائهم وذلك بعد تفريغه من مضمونه الحقيقي والأصلي لذلك فهو يفرق بين حقيقة الدين التي تتمثّل في «الدين الثوري» الذي يرفض ويقاوم الانحرافات الموجودة، وبين

---

(1) المرجع السابق، ص109.

(2) شريعتي، علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، 2003، ص 42.

(3) المرجع السابق،ص46 – 47.

«الدين التبريري» و»الدين الأفيوني» الذي يكون هدفه الأساسي تبريرَ الانحرافات القائمة وإخضاع الناس لها باسم الدين، نظرًا لما يحتلّه الدين من مكانة كبيرة في وجدان المسلمين وهو ما يحذر منه شريعتي، ويعتبره «دينًا مزيفًا مضلّلًا».

في ضوء هذه المعْطيات الفكريّة والاجتماعيّة وجدَ شريعتي ضرورة الإصلاح الديني، وذلك لإزالة كافة العوائق في طريق النّهضة المنشودة، والإصلاح ضدّ الفساد ونقيضه، والفاسد هنا كما يؤكّد شريعتي ليس هو الدين وإنما «فهم الدين»، والذي اختلط بأصوله ونقائه شوائبُ فكريّة عديدة، لذلك فهو يؤكّد أنّ المقصود بالإصلاح الديني «إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا للدين».

ويحدّد شريعتي المقصود بالإصلاح الديني بأنّه «تنقية سياق التفكير الديني والعودة به إلى منبعه الإسلامي الصّافي الأصيل. وطرد وإبعاد العناصر الخارجيّة التي امتزجت منذ زمنٍ طويل بسياق فكرنا العقيدي والديني، العناصر التي صنعتها النّظم الاستبدادية، والثقافات الأرستقراطية، والتّمييز الطبقي، والمصالح السياسية، أعني:كلّ فكرٍ مصلحي زرع في أرض «الجهل» على امتداد قرون تاريخنا الإسلامي». [1]

إنّ العقل المسلم وآلياته وأدواتِ تشغيله هو الذي بحاجةٍ إلى الإصلاح وليس الإسلام في ذاته، وهنا تبدو الحاجةُ أصيلة إلى

(1) شريعتي، علي. الأمّة والإمامة، مرجع سابق، ص11.

تطوير رؤيتنا نحو أنفسنا وديننا والعالم طبقًا لسنن التغير الاجتماعي وحاجات العصر من ناحية، ومصادرنا الفكريّة الغنيّة من جهةٍ أخرى، وذلك لتحقيق اللقاء الناجز والفاعل بين الإسلام والواقع المعاش بمستجدّاته ومتغيراته «حيث لا إصلاح ديني في الإسلام، بمعنى إعادة النّظر في الدين، بل «إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الدّيني، والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقي للإسلام الأوّل... والمعرفة الدقيقة والعلميّة للإسلام... والتعرّف على الإسلام الفاعل الإيجابي المسئول»[1].

ويضيف شريعتي - أيضًا - «أنّ الإصـلاح الديني حينما نستخدمه مع الإسلام فلا يعني إصلاح الدين، بل هو ألصق بمعنى النهضة الإسلامية، التي تجسّد فعاليّتها عن طريق النّضال ضدّ الخرافات والجمود والاستحمار والرجعيّة والتعصب الأعمى، والمصلحيّة الطبقيّة والصّنفية، والنّفي الحاسم لكلّ ما يطرح ويمارس باسم الإسلام والتشيع من: توجيه النظم الطبقيّة والاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسخ العقل وحريّة الفكر وواقعيته، وقصر اسم «الله» على استخدامه أداةً للحلف والقسم، واتّخاذ «القرآن» وسيلة للاستخارة، و»الأئمة» واسطة في التوسل، و»الشّهادة» سببًا للبكاء، و»الإمام المنتظر» أداةً لتوجيه الحاكميّة القهريّة للظلم والمحكوميّة

(1) شريعتي، علي. الأمّة والإمامة، مرجع سابق، ص 14.

الجبريّة للعدل، والإبطال التّام لكلّ نهضة وقيام وإلغاء مسئوليّة كلّ حركة وإقدام»[1].

ومِن هنا فإنّ دعوة شريعتي لـ»بروتستانتيّة إسلامية» هي دعوى «منهجية» في الأساس تقوم على تحرير «الفهم الدّيني» من أسْر الفهْم التراثي المرتبط بالظّرف الزماني والمكاني وعوامل معرفيّة وتاريخيّة متعددة، وأيضًا بالفهم الاستبدادي، ثمّ العودة الأصيلة إلى المنابع الأولى للإسلام في صفائها ونقائها. إنّ ثورة شريعتي الفكريّة لم تكن ثورةً على الإسلام كما فعل العلمانيّون؛ بل كانتْ ثورةً على الجمود والتقليد والخرافات والاستبداد الذي طرأ على الفكْر الديني سواء عند «رجال الدين» أو «عامّة الناس»، هذه الثورة تنشدُ استعادة وإحياء منظومة القيم الإسلاميّة النّاهضة والعاجزة في الواقع الاجتماعي: المساواة والأصالة والحريّة والجهاد واستبدال الطاقة النفسيّة المنْتصرة بالحالة الوجدانيّة المهزومة من المسلمين، أي بعث وإحياء «الرّوح الاجتهاديّة والنقدية». وهذا من وجهة نظرِ طريق التّحرر والإصلاح والإبداع الذي ينجح في تجاوز حالة التّراجع والارتقاء والصعود للنهضة الإسلاميّة المنشودة، ويحدّد شريعتي معالمَ هذه البروتستانتيّة، والتي يعول فيها على دور المفكّر كما يلي [2]:

(1) المرجع السابق، ص16.

(2) شتا، إبراهيم الدسوقي.الثورة الإيرانية.. الجذور.. الأيديولوجيّة، القاهرة، الزهراء

1 – يقوم المفكّر – وهو المهندس الثّقافي في المجتمع – باستخراج الكنوز الثقافيّة العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها، وتبديل هذه المواد التي سببت الانحطاط والجمود إلى طاقة وحركة.

2 – ينقل التناقضات الاجتماعيّة والطبقيّة من باطن مجتمعه إلى ضمير هذا المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له عن طريق الفنّ والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانات، ويلقى وعيه الاجتماعي، وعلمه النبوي الباعث للحياة في ليل الناس وشتائهم، هذه هي نفسُ النار الإلهيّة التي يبثّها بروميثيوس للإنسان.

3 – يعقد جسرًا من القرابة والألفةِ والتفاهم والمشاركة اللغويّة بين «جزيرة أهل الفكر» و»شاطئ الناس» اللذين ابتعدا كلٌّ عن الآخر، ويزداد ابتعادُهما بمرور الوقت، وذلك ليجعل الدّين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

4 – ينزع سلاح الدّين من أيدي القوّة التي سُلّحت زورًا بهذا السّلاح حتى تمارس سلطانها وتدافع عن سيطرتها، وبهذه الوسيلة يجرّد معارضيه من أسلحتهم، وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يده.

5 – يشلّ قوى الرجعيّة – وهي القوى التي لا يزال المفكّر يقوم بتعضيدها – عن طريق القيام ببعثٍ ونهضة دينية، أي عودة إلى دين الحياة والحركة والقوّة والعدالة، ويقوم بتخليص الناس من

للإعلام العربي ط2، 1988،ص236.

الأسباب التي أدّت إلى تخديرهم وتوقّفهم وانحرافهم وخداعهم، ويجعل نفسَ هذه العناصر وسيلةَ إحياء وتوعيّة وحركة ونضال ضدّ الخرافات، واستنادًا على ثقافته الأصليّة يقوم بتجديد مولده وإحياء شخصيته الثقافية، ويجدّد هويته الإنسانية، وبطاقة هويّتها التاريخيّة والاجتماعيّة في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب.

6 – وأخيرًا بتأسيس حركة «بروتستانتيّة إسلامية» وبخاصّة شيعيّة – فالتشيع هو مذهب الاعتراض وأسسه هي: الأصالة والمساواة والإرشاد، وتاريخه: الجهاد والاستشهاد المستمرّان– تبدّل الروح التقليديّة المخدرة الاستسلاميّة للدّين الفعلي الموجود عند الجماهير، إلى روح اجتهاديّة واندفاعيّة واعتراضيّة ونقدية، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في أعماق مجتمعه وتاريخه، ويقوم بتصفيتها، ويهب المجتمع منها موادّ مولّدة للحركة وعناصر باعثة للحرارة، فينور عصره ويوقظ جيله.

وقد جعل شريعتي من الثورة والمقاومة الحقيقة الأصيلة للإسلام، فحقيقة الدين عنده هي الثورة على الأوضاع ومقاومة الانحراف والرضوخ والتبرير، ومن ثمّ فالإسلام يكسب معتنقيه: الوعي، والنقد، والمسئوليّة، والطاقة المحرّرة، والاعتراض «إنّ السّمة الأساسيّة لهذا الدّين – الدّين التوحيدي – إنّه يتفادى تبرير الوضع القائم تبريرًا دينيًّا ولا يؤمنُ بمبدأ الرّضوخ للأمر الواقع، أو اتّخاذ موقف اللامبالاة

حيالَ ما يحيط به. لاحظوا حركة الأنبياء، سوف يتّضح لكم أنّ الأديان التوحيدية، خاصّة في مراحل ظهورها الأولى، أي فترة نقائها عن الشّوائب والتحريف، تتّسم عادةً بطابع رافض للوضع القائم ونزعة ثورة وتمرّد على كلّ جوْر وفساد، وهذا التمرّد والطغيان يأتي متصاحبًا مع العبوديّة والخضوع لموجِدِ الكون، والانقياد لقوانين الوجود التي تتجلّى فيها الإرادة والقدرة الإلهيتان» [1].

إنّه حركة ثوريّة لمواجهة وضعٍ اجتماعي طبقيّ فاسد يسوغ لبعض الطّبقات استغلال الطبقات الأخرى. وتهدف هذه الحركةُ إلى استبدال الوضعِ القائم بوضعٍ آخر مثالي، وتحقيق هدف محدّد للحياة، وهو تحرير قوم من الأسْر، وإرشادهم إلى الأرض الموعودة وتأسيس مجتمعٍ يقوم على دعامةِ العقيدة والرسالة الاجتماعيّة الرافضة لعبادة الطّاغوت، والقضاء على الطّواغيت الذين يبرّرون شتى أنواع العنصريّة والتمييز، ومن ثمّ إقرار مبدأ التوحيد لكي تتجلّى فيه الوحدة البشريّة والعدالة الاجتماعية. [2]

ويقوم المفكّر بالدّور الرئيسي في عمليّة الإصلاح المعرفي الدّيني عند شريعتي، ولكن أيّ نوعٍ من المفكرين؟ يصرّح شريعتي بكلّ وضوح بأنّه «المفكّر المسلم» هو وحده القادرُ على حمل رسالة النهضة

(1) شريعتي، علي. دين ضد الدين، مرجع سابق، ص41.

(2) المرجع السابق، ص42.

الإسلاميّة والإصلاح الاجتماعي وما يتطلبه من توعية الجماهير وإعادة تشكيل أفكارها من جديد، وتكوين مفاهيمها التي مسخت بسببِ المفكّرين المقلدين والمتعهدين؛ لأنّ المفكرين المسلمين هُم وحدهم الذين يدركون حقيقة الإسلام، وعندهم القدرة على الوصول إليها وتوصيلها إلى المجتمع الذي فصل عنها، وهذا المفكّر المسلم - بحسب شريعتي - يجب أنْ يكون «ممّن لا تكبّله مصلحة الصّنف ومنفعة الشّغل حفظ السّمعة الدينية، ومن يرى حرمةً لحوزتنا العلميّة الدّينية، ويعتقد بأصالتها، ويعدّ المسجد والمنبر والمدرسة الحوزويّة معقلًا لصيانة الثقافة الإسلاميّة وللاستقلال المعنوي، وملجأ لجماهير الأمّة، ويعقد الأمل - في خلق النّهضة الإسلاميّة وإيقاظ الأمّة وتحريك الفكر - على الخطيب وطالب العلوم الإسلاميّة بشكلٍ أكبر ممّا يأمل في الجامعي وأستاذه - فلا ينبغي لنا أنْ نتجنّب النقد، ويجبُ علينا السّعي بهذا الاتجاه ما أمكنَنا السّعي، وإن كان الثّمن التضحية بالنفس...»[1].

والمفكّر المسلم - قائد النّهضة - يجب أنْ يكون «ذا رؤية شاملة منْفتحة ومتطوّرة وقدرة على إدراك أوضاع العصر والمجتمع الذي يعيش فيه وتحليلها منطقيًّا، وذا إحساسٌ بالارتباط التاريخي والطبقي والقومي والبشري ورؤية واتّجاه اجتماعي محدّد، ولا بدّ له

(1) شريعتي، علي. الأمّة والإمامة، ص 22.

أيضًا من إحساسٍ بالمسئوليّة وهي وليدة نفسِ ذلك الوعي الإنساني الخاص، الوعي بالذّات والوعي بالعالم والوعي بالمجتمع». [1]

2 - **الاجتهـاد:**

مِن الدّعوات التي احتلّت مكانًا بارزًا في تجديد الفكر الديني عند شريعتي دعوته إلى إحياء «الاجتهاد»، وقد دعا شريعتي إلى الاجتهادِ ليس في ميدان الفقْه فقط وهو المعنى القريب لهذا المصطلح، ولكنّه دعا إلى التجديد والاجتهاد في المنظومة الثّقافيّة الإسلاميّة في مداها الواسع، والذي يبدأ من الفقه بمراعاة بعدي «الزمان والمكان» ليشملَ ميدان الفكر كلّه؛ لذا فإنّ المجتهد باعتباره قائدًا لعمليّة التّنوير والهداية في المجتمع لا بدّ وأن يتمتع - بالإضافة إلى الشّروط التقليدية - بالإدراك العلمي للعصر، والرؤية المستقبلية، أمّا الاجتهاد فيشمل عند شريعتي «كلّ الأحداث الثقافيّة والفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والإنسانية».

ويرى شريعتي ضرورةَ الاجتهاد والحاجة إليه في ضوء تطوّر الحياة الاجتماعيّة والواقع المعاش بصورة لم تعدْ كتبُ الفقه القديمة قادرةً على تلبية احتياجات هذا التطور «إنّ حقيقة الاجتهاد تكمن في أنّ القوانين والمقررات العامّة للشّريعة وأحكام الفقه المدوّنة قد لا تستوعب جميعَ الحالات الاجتماعيّة بالتفصيل نظرًا لتعدّد

(1) المرجع السابق، ص 22.

خصوصيات الزمان والمكان وتبدّلها، وتبدّل النّظم الاجتماعيّة التي تنبثق عنها ما يجعل الحاجة ملحّة لفتح باب الاجتهاد المتحرك لكي يلبّي المجتهد عبر ذلك المتطلبات المستجدّة». [1]

ويعرف شريعتي الاجتهادَ وشروطه - مِن النّاحية الفقهيّة مضيفًا إليه البعد الاجتماعي والمعاصرة - بأنّه «استنباط الأحكام على حسب القواعد العامّة، ومع الأخذ بعيْن الاعتبار روح الشّريعة السمحاء وأهدافها وخصالها الكليّة من العدل والمساواة، وذلك استنادًا إلى الأصول الأربعة متمثّلة بالكتاب والسنة والعقل والإجماع، ليخرج بأحكامٍ وفتاوى تتلاءم مع الواقع الرّاهن وقادرةً على تلبية وإشباع الطلبات المتنوعة للتزوّد بأحكام الشريعة في مختلف الوقائع، وفي كافّة المجالات القضائيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها». [2]

ومن النّاحية العلميّة يرى شريعتي أنّ عمليّة الاجتهاد لا بدّ أنْ يتوافر فيها شرطان هما مراعاة «الحريّة» و«الناس»، «الاجتهاد هو البحث العلمي بحريّة من قبَل باحثٍ مسئول، وليس الباحث الذي يريد أن يكشف الحقائقَ من أجل الكتب والمختبرات والجامعات، بل والباحث الذي يقوم ببحثِه من أجل الناس، ومصير الناس، والفهم الأفضل للعقائد، والعرض الجديد للحلول، والاستجابة لمطالب العصر، وطرح

(1) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص277.

(2) المرجع السابق، ص 277.

ضروريات الحياة الاجتماعية، وتنوير مجتمعه وهداية الناس». [1]

والاجتهادُ عند شريعتي - أيضًا - هو تأكيدٌ لأصالة فكرة التجديد في الإسلام ومقاومة التقليد والجمود، وأنّ الشّريعة صالحة لكلّ زمان ومكان، وإعادة ثقة المسلم بدينه وشريعته «والاجتهاد هو المسئوليّة المتميزة والثقيلة للمذْهب الشّيعي، والتي توضع على كاهل العالم المحقّق حتى يمنح فهم المذْهب وتفسيره في الأذهان والأفكار، والإدراك العلمي للعصر تطويرًا بحسب تقدّم العلم ووعي النّاس، ويجعل تطبيق الإسلام ومدرسته ممكنًا يجيب حاجةَ العصر وبميزان يُيَسّر إمكان كشف وفهْم أفضل لتلك الحقائق، وأهمّ من كلّ هذا أنّ الرسالة العظيمة للعالم أنّه يجب أن يقدّم أحكامًا وتفسيرات، وفهمًا جديدًا مناسبًا للعصر، ومناسبًا لحاجة العصر وضروريات أهل هذا العصر وجيله»[2]، ثمّ يطرح شريعتي دعوةً لإعادة تفسير العقائد وتجديد الفقه الإسلامي بما يتّفق مع تغير الحاجات وتطورها، «... ينبغي أنْ يتطوّر وتتفتّح روح الفقه الإسلامي ورؤيته وتفسيره للعقائد واستنباط الأحكام.. ودور الفقه الإسلامي على يد مجتهدٍ مسئول.. أي باحث حرّ ومسئول بحسب تغير الاحتياجات والضّروريات

(1) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الأمين 1996، ص 261.

(2) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، مرجع سابق، ص 261.

وتطويرها. ومن هنا.. مرّة أخرى.. يطرح الاجتهاد نفسَ مسئوليّة العالم في الهداية الفكريّة والعلميّة للمجتمع وطوالَ تطوّر الزّمان وتغير القيم والاحتياجات.. بهذه الخصوصيّة والثقل والصّراحة».[1]

ومن النّاحية الموضوعاتيّة يرى شريعتي أنّ الاجتهاد يجب أنْ يرتبط بالقضايا التي تهمّ الواقع الإسلامي ويستجيب لمتغيراته ومستجدّاته، ومن القضايا التي رأى شريعتي ضرورةَ أنْ يتناولها العقل الاجتهادي: الصهيونيّة والاستعمار، وتخلّف الدول الإسلاميّة، وتفرّقها، وغزو الثقافة الغربيّة، ومسخ الثقافة الإسلاميّة وغربة الجيل الجديد المتغرّب، ورفض التاريخ ومسخه، والاستغلال، والانحطاط الفكري للمسلمين، والمشكلات الطائفية...

وعقيدة «الانتظار» من أكثر القضايا التي أوْلاها اهتمامه نظرًا لارتباطها التّاريخي بالعقل الشّيعي وتأثيراتها السّلبيّة المتعدّدة على مستوى الفرد والجماعة الشيعيّة، والتي أدّت إلى تعطيل كامل لكافّة مناشط الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وكرّست قيمها الدولة. وقد طرح شريعتي استبدالَ الانتظار الايجابي بالانتظار السلبي، والحركة والعمل بالكسل والتعطّل الذي أرادته الدولة الصفويّة، والتي عملت على «تعطيل الإسلام ببعده الاجتماعي، وعدم إعادته إلى مسرح الحياة إلّا بعودة الإمام الغائب وظهوره من جديد»[2].

(1) المرجع السابق، ص 261.

(2) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص262.

وقدّم شريعتي طرحًا منهجيًّا يعالج به مسألةَ الانتظار يقوم في جوهره على التحوّل العقلي في التساؤلات المرتبطة بهذه المسألة، فبدلًا مِن أن نسأل عن كيفيّة الغيبة ونوع الحياة للإمام الغائب نطرح القضيّة بشكل آخر وهي «أيّة قيمة لإيمان أيّ إنسان أو جماعةٍ أو أمّة أساسًا بإمام الزّمان وبالانتظار وبثورة آخر الزمان.. وما قيمتها من وجهةِ نظر الحياة الاجتماعيّة المعاصرة؟! ثمّ نستنبط المفاهيمَ والأهداف الموجودة في هذا المبدأ العقائدي.. وأن نفهمَ مسئوليّاتنا تجاه هذه العقيدة في عصر الغيبة.. ونفهمها ونعمل بها»،[1] ومن هنا فإنّه يؤكّد على ضرورة تحوّل «الانتظار السلبي» إلى اعتراض على الأوضاع القائمة والانحرافات ويقاوم الانحطاط الفكري والقيمي.

ومن أبرز الأفكار التي دشّنها – في هذه القضية – وكان لها تأثيرٌ قيمي في العقل والاجتماع الشيعي المعاصر ما يتعلق بضرورة ووجوب إقامة دولة – في ظلّ الغيبة – ترعى المبادئ الإسلامية، وتنوب عن الإمام الغائب، وتكون عن طريق الانتخاب والديمقراطيّة «فالأمّة الإسلاميّة تضطلع بمهمّة اختيار أشخاص يتحلّون بالورع والتقوى والعلم والوعي والكفاءة للقيام بدور النّيابة عن النبي أو الإمام في قيادتها على الصّعيد الفكري والاجتماعي. ومعنى ذلك أنّ مهامّ القيادة تناط بأشخاص يُنتخبون بواسطةِ النّاس الذين يصبحون وفق

(1) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، مرجع سابق، ص131.

ذلك بديلًا عن النص الإلهي في تحديد موْرد القيادة المعنويّة والماديّة للمجتمع المسلم. إنّ مرحلة الغيبة في الواقع مرحلة الديمقراطيّة التي تكون فيها مهمّة انتخاب القائد مهمّةً اجتماعيّة يشترك جميعُ أبناء المجتمع في إعداد مقدّماتها وتهيئة ظروفها ومزاولتها عمليًّا»[1].

هذا الطّرح الذي قدّمه شريعتي يمثّل ثورةً فكريّة في الفكر الإمامي المعاصر حيث أجاز إنشاء دولةٍ في ظلّ الغيبة؛ بل طالبَ بوجودها بعد أنْ كانت محرّمة، باختيار الناس بدلًا من اختيار الله، واعتبرها مهمّة اجتماعيّة وليست نصبًا إلهيًّا، وهذه هي الأفكار التي اعتمدها الخميني فيما يتعلّق بنظريّة «ولاية الفقيه» في كتابه «الحكومة الإسلاميّة»، كما مثّلت هذه الأفكار الشريعتيّة رصيدًا فكريًّا وتأطيرًا فلسفيًّا واجتماعيًّا للثورة الإسلاميّة في إيران عام 1979م.

3 - الإصلاح التربوي «بناء الذّات»:

في هذا الجانبِ الإصلاحي يَظهر شريعتي في صورةٍ مفكّر ومصلح تربويّ ينطلق في تصوراته من أصالة القرآن والتصوّر الإسلامي، يطرح المبادئ والقيمَ والمفاهيم والتصوّرات حول «بناء الذّات» انطلاقًا من تصوره للإنسان ووظيفته وماهيّة وجوده وتكوينه نزوعًا إلى الإنسان التكاملي (الذي يسعى للكمال)، ثمّ يوضّح لنا دور المفكّر المسئول، والمستنير في هذا المشروع «مشروع

(1) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص269.

العودة إلى الذات»، والذي ينطلق من هذا البناء «بناء الذات»، والذي يمثّل الركن الأصيل في عقل شريعتي الإصلاحي. ويمكن طرح تصوّر شريعتي للإصلاح التربوي على المستوى التّنظيري الفلسفي كما يلي:

أوّلًا: الإنسان، التّكوين والماهيّة والوظيفة، انطلق في ذلك من الرؤية القرآنيّة في تصور الإنسان وتكوينه، باعتباره موجودًا عينيًّا وليس موجودًا مثاليًّا شأنه في ذلك مثَل كلّ المخلوقات، إلّا أنّه صاحب رسالة إنسانيّة، ويشير إلى أنّ «منطلق القرآن الكريم في فهْم الإنسان متّفق تمامًا مع هذا التفسير، يقول تعالى [لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ] {التِّين:4} أي: إنّنا خلقنا الإنسان بالنسبة لاستعداده وإمكانيات تكامله في أعلى مرتبةٍ علمية، ثمّ رددناه بعد ذلك إلى أدْنى الدّرجات. فالقرآن، لا يتناول الإنسان كمثل مجرّد ومطلق، وخارج عن النّظام المادي والعلل والعوامل العينيّة والعلمية، كما أنّه لا يتناوله كظاهرةٍ عفويّة تظهر من التّسلسل الجبري للتاريخ أو الطبيعة أو الوراثة، أي أنّ الإنسان بالقوّة ظاهرة سامية فوقانيّة لكنّه بالفعل ظاهرة ماديّة ترابيّة بيولوجية. إنّ خلقة الإنسان في القرآن ليستْ من جبلّة ماديّة فحسب، بل ماديّة دنيوية، أي أنّه واقعيًّا من تراب، ومعنويًّا في أدْنى مرتبة (صلصال كالفخار وحمأ مسنون)، لكنّه بالقوّة يستطيع أنْ يرتفع إلى حدود العلّة المستقلّة عن

القوانين المادية، ويصل إلى مرحلة استثمار الجبر الطبيعي والوراثة والتاريخ والمجتمع، ويكون مدبِّر الدنيا المادية، أي صاحب السّيادة على الوجود، ويقطع هذه المسيرة العلميّة من التراب إلى الله»[1].

والإنسان عند شريعتي مخلوقٌ ذو إرادةٍ ووعي وحريّة «الإنسان يمثّل إرادةً كاملة لا تنتهي، ويمثّل الرفض، ويسعى لامتلاك الفكر، والطّلب المطلق، وهو صاحب معرفة ذاتيّة عن نفسه وعن الكون،... وذلك الذي يطلقون عليه التعصّب فهو شيء آخر، ويقولون إنّه ليس جيدًا. والإنسان صاحب اختيار ويفكّر في بناء المستقبل، ومتعبد، ومعنى أنّه متعبّد لهذا ليس من الأدلّة الكلاميّة والفلسفيّة، بل هو دليل العينيّة والواقعيّة».[2]

وخلافةُ الإنسان على الأرض بحسب شريعتي تعني أنّ الإنسان يمكن أنْ يتحوّل إلى مخلوق إلهي «إنّ معنى خليفة الله بالنسبة للإنسان يعني أصالةَ الفرد بمعنى أنّ الإنسان يمكن أنْ يكون صاحب إرادة قويّة متميزة عن جميع قوانين الطّبيعة مثل الله. فهو يستطيع أنْ يسخّر الجبر له، وأنْ تكون إرادته فوق الجبر. إنّ معنى خليفة الله لم يكن في الإرادة فقط، بل إنّه يجب أنْ يكون شبيه الخالق في بعض صفاته

(1) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص 20.

(2) شريعتي، علي. تاريخ ومعرفة الأديان، جـ1، ترجمة: حسين النصيرى، بيروت، دار الأمير، 2008،ص556.

مثل صنع الإرادة والخلق أيضًا، إنّ الإنسان يستطيع أنْ يكون شبيهَ الخالق في جميع صفاته، فهو موجود في هذا العالم، أي أنّه موجود نسبي يمكنه أنْ يتحوّل إلى موجود إلهي، أي موجود مطلق» [1].

ثانيًا: الإنسان الكامـل، إحدى الأفكار المتجذّرة في المذهب الإمامي تلك التي تنزع دائمًا نحو الإنسان الكامل أو نحو «الإمـام»، ويوضّح شريعتي دوافعَ الإنسان نحْو هذا النزوع في صورة حاجات نفسيّة واجتماعيّة ووجدانيّة بالأساس، وهي «نفرته واستياؤه الدّائم من الإنسان الناقص، ومن نقصه هو، وحاجته الفطريّة لتجسيد القيم المعنويّة الرفيعة والمقدّسة في حياته بشكل محسوس وواضح، والإجابة عن استفهامات - وهو ذو علاقة أكبر ببحث قيادة «الأنا» - من قبيل: كيف أفكّر أنا، الذي أتنفّر ممّا هو قائم، ومما أنا في أسره، والذي أتطلع إلى النّجاة عبر الكمال والتّمتع بالفضائل وبلوغ الكمالات المطلوبة والماورائية؟ وكيف أكون؟ وكيف أنقذ؟». [2]

ويطلق شريعتي على الإنسان الذي يسعى نحو هذا الكمال ويتوقُ إليه بأنّه الإنسان التكاملي «الساعي نحو الحرية، يسبق كلّ هذه العوامل الجبريّة والعلميّة والمادية، ويتغيّر من صورة «المعلول» إلى صورة «العلة» بقدر نضج إرادته ووعيه الذاتي. ومن هنا فإنّنا

---

(1) شريعتي، علي. تاريخ الحضارة، مرجع سابق 1/ 2ص261.

(2) شريعتي، علي. الأمّة والإمامة، مرجع سابق، ص94.

حينما نذكر لفظة «إنسان»، فإنّما نقصد اكتشاف تلك العلّة التي لعبت في مسيرةِ الطبيعة والتّاريخ دورَ العامل والخالق والصّانع والمدبر والمستخدم الواعي. ومثل هذا الإنسان يستطيع أنْ يسيطر على المسارِ المادي والعلمي للتاريخ بقدر ما تُعبأ إرادته بالإضافة إلى وعيه ومعرفته الماديّة والطبيعيّة". [1]

ثالثًا: بناء الذّات، يحدّد شريعتي المقصودَ ببناء الذات، وهو عبارة عن «إعداد الذات ثوريًّا في صورة أصل، وأصالة، وهدف، أي: أنْ يوهب الجوهر الوجودي للذات تكامله»[2]، ويؤكّد على خاصيّة الهدفيّة والأيديولوجيّة في بناء الذات، ويعني ذلك أنّ هذا البناء يتمّ من أجل الوصول إلى هدفٍ ما» وينبغي قبل القيام ببناء الذات تحديد الأيديولوجيا، بالنسبة لنا لا تطرح مسألة بناء الذّات إلّا بعد وجود الأيديولوجيّة».[3] ويحدّد شريعتي هذه الأيديولوجيّة بأنّها الأيديولوجيّة الإسلاميّة فهي الوحيدة التي تتلاءم معنا ومع تاريخنا وعراقتنا «إنّ منطلقنا هو الذّات الإسلاميّة نفسها، وينبغي أنْ نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها لأنّها الذات الوحيدة القريبة منّا من بين كلّ الذّوات، وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حيّة حتّى

(1) شريعتي،علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص19.

(2) المرجع السابق، ص17.

(3) المرجع السابق، ص23.

الآن، وهي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع الآن، ذلك المجتمع الذي ينبغي للمفكّر أن يعمل من خلاله ويعيش وينبض». [1]

وتنطلق فلسفة بناء الـذّات من خلال مبدأ أساسي، وهو «أنّ الإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخيّة، وفي تغيير نظامه الاجتماعي، وذلك انطلاقًا من وعي الإنسان وإرادتـه واعتبارهما علّة في مسيرة التاريخ والتطورات الاجتماعية». [2]

ويحدّد شريعتي بناءَ الذّات في ثلاثةِ أبعاد أساسيّة، هي: الحرية، والإحساس العرفاني، والجانب الأخلاقي، ويؤكّد أنّ بناء الذات في هذه الأبعاد الثلاثة يتمّ معًا وبتناسق وباستمرار، أي أنّ تقدّم الإنسان في بعد منها يفسر كمرحلةٍ منفصلة عن المشاركة في بنية العصر، كما تشير أحكامُ الإسلام إلى ذلك، فالإنسان عندما يصل إلى سنّ التّكليف يؤمر على الفور بمسئولياته الفردية، التي تحتوي على بناء الذّات في نفس الوقت مع مسئولياته الجماعية، التي تشكّل رسالته الاجتماعيّة والسياسية، فقد كُلّف بالصوم والصلاة، في نفس الوقت الذي كُلّف فيه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن المفاهيمِ الأساسيّة التي أكّد شريعتي على أنّها تبرز أصالة بناء الذات الثورية:

(1) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 50.

(2) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص17.

1 - العبادة: والمقصود من العبادة هنا هو الاتّصال الوجودي المستمرّ بين الإنسان والله. الله الذي هو منبع الروح والجمال والهدف والإيمان، وكلّ قيمنا الإنسانية، وبدونه يغوص كلّ شيء في مستنقع العبث واللا معنى والابتذال، والعبادة جهادٌ في محْو الألوان العارضة، وتحطيم القوالب الاجتماعيّة الضيقة، وصقل الوجوديّة الحقيقيّة، واستخراج الكنوز الخفيّة للوعي، والوصول إلى حالةٍ أكثر تقدميّة من تلك التي وصل إليها عظماء العارفين في موروثنا. [1]

2 - العمل: ويوضح معنى العمل في الإسلام بمفهومه الواسع؛ فإنّه يتضمّن العمل الديني الخالص والعمل الفكري، وكذلك العمل الاقتصادي، وبمعنى أكثر تفصيلًا «إنّ كلّ عمل صالح، سواء كان اقتصاديًّا أو سياسيًّا أو صحيًّا، أو في سبيل الناس؛ يفسّر كنوعٍ من العبادة الدينية، حتّى نوم الإنسان المؤمن وطعامه وكسبه لعيشه». [2]

3 - النّضال الاجتماعي: أكّد - أيضًا - على ضرورة تكامل مفهوم النّضال الاجتماعي مع العبادة والعمل، وذكر أنّ النّضال الاجتماعي أعظم العوامل التي تكوَّن الوعي الذاتي.

4 - تنمية النّباهة والقضاء على الاستحمار: يعرّف شريعتي «مجتمع النباهة» بأنّه المجتمع الذي يشعر فيه الفرد بمرحلة المصير

---

(1) المرجع السابق، ص45.

(2) المرجع السابق،ص 52.

التّاريخي والاجتماعي للمجتمع، وعلاقته بالمجتمع والمقدرات الراهنة بالنسبة إليه وإلى مجتمعه، وعلاقته المتقابلة بأبناء شعبه وأمّته، والشعور بانضمامه وارتباطه بالمجتمع، وشعوره بمسئوليته كرائد وقائد في الطّليعة، من أجل الهداية والتّحرير والحركة الشّاملة تجاه شعبه وأمته. أمّا الاستحمار فمعناه «تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وتحريف مساره عن «النباهة الإنسانيّة»، و»النباهة الاجتماعيّة»، فردًا كان أو جماعة، وأي دافع عمل على تحريف «هاتين النباهتين» فهو دافع استحمار».[1]

1 - التحصّن ضدّ الغـــرب: مَثَّل الغرب هاجسًا أساسيًّا في مشروع بناء الذات فمن ناحيّة كما أشرنا من قبل أكّد على ضرورة معرفته والتعرّف على تاريخه وفلسفته، إلّا أنّه يحذّر - أيضًا - من مخاطر التقليد والتغرب ويعتبره أكثرَ العوامل خطرًا على هذا البناء، ويرى أنّنا يجب أنْ نكون على إحساسٍ بالخطر الدائم من الوقوع في فخّه الذي يسعى إلى القضاء على الهويّة والذّات ومسخهما «إنّ أوّل خطوةٍ في طريق بناء الذّات هي أن نقوم دائمًا بتقوية هذا الهاجس أو الخوف الداخلي في ذواتنا من أنْ نسقط فريسة «الاغتراب عن الذات».[2]

---

(1) شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، مرجع سابق، ص101.

(2) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص 23.

ثمّ انتقل شريعتي من التّنظير الفكري لمشروعه الإصلاحي «العودة إلى الذات» إلى التطبيق العملي، فأسّس «حسينيّة إرشاد 1969م» كمهدٍ علمي تطبيقيّ لأفكاره الإصلاحية، وقد حاول شريعتي في هذه المؤسسة أنْ يقعّد نظامًا تربويًّا إسلاميًّا فريدًا يلبّي احتياجات المجتمع المسلم المعاصر في النواحي الفكريّة والثقافيّة والنهضويّة. والمتأمّل لتفاصيل البرنامج يجد أنّ شريعتي قد طرح مبكرًا فكرة الأسلمة - التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعدد من الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي - بشكل علمي وعمليّ للمناهج والعلوم الإسلاميّة، كما أنّه أقام برنامجًا إسلاميًّا للتعليم والبحث والدّعوة، وهذه الثلاثة هي التي تعنى بتشكيل العقل المسلم الذي هو أساس ومدار النهضة الإسلاميّة، ومن الأسس الفكريّة والفلسفيّة التي قامت عليها «حسينيّة إرشاد» ما يلي:

1 - الاعتقاد في أهميّة البحث العلمي الإسلامي.

2 - الانطلاق من القرآن الذي يؤكّد على مفاهيم «النظر» و«التفكر والتعقل» و«العلم» و«القلم» و«الكتابة» و«التعليم» و«البحث عن الحقيقة» و«المعرفة» و«التفقه في الدين».

3 - الانفتاح على الآخر في طلب العلم لتحصيل واستيعاب العلوم والتجارب لكافة الحضارات والثقافات المتقدّمة.

4 - العودة إلى المنابع الأولى للإسلام، وتنقيته من الشّوائب

والتقاليد المتوارثة والنظريات الفلسفيّة المختلفة، والتي اعتقدَ البعض أنها هي الإسلام.

5 - التأكيد على الاجتهاد باعتباره العاملَ الوحيد المؤدّي إلى تطور وتكامل المعرفة العلميّة في الإسلام، وهو الضّامن للحياة والحركة والتجدّد الدائم للمجتمع المسلم.

ويتشكّل برنامج العمل في مؤسّسة «حسينيّة إرشاد» [1] من أربعة أقسامٍ رئيسيّة تعمل بصورة متكاملة ومترابطةٍ لتحقيق الهدف الأعلى، وهو «العودة إلى الذّات» الإسلاميّة، وهذه التشكيلات هي:

1 - قسم الأبحاث، ويشمل ستّة فروع بحثيّة (معرفة الإسلام، التاريخ، الثقافة والعلوم الإسلاميّة، العلوم الاجتماعيّة، الدول الإسلاميّة، الآداب والفنون).

2 - قسم التعليم، ويتضمّن خمسة فروع تعليميّة (دراسة الإسلام، دراسة القرآن، تعليم الداعية، الآداب والفنون، اللغة والأدب العربي والإنجليزي).

3 - قسم الدعوة، ويتكوّن من أقسام (الوعظ والخطابة، الشعائر، الفيلم والمسرح، الرسم والتصوير، الحج).

---

(1) طرح شريعتي تفاصيل هذا البرنامج وطريقة عمله في كتابه «ماذا يجب عمله ؟» ص 67 - 161.

خاتمة

تناول الكتابُ بالرّصد والتحليل سؤالَ الإصلاح المعرفي عند بعض المفكّرين أصحاب التوجه الإسلامي وهم: مصطفى صبري، ومحمد عبده، وعلي شريعتي. واهتمّ - أيضًا - بإبراز المستوى المعرفي لأفكارهم الإصلاحيّة مِن خلال ثلاثةِ محاور رئيسة، هي: تصوّراتهم حول الأزمة الحضاريّة لأمتنا، ومنهجيّتهم في الإصلاح، وقضايا وإشكالات الإصلاح لديهم.

وأبرزَ ما توصّلت إليه دراسة هؤلاء الرّواد من نتائج يتمثّل في الإشارة إلى عنصريْن مثّلا مدار النظرة المعرفيّة للإصلاح لدى هذه النّماذج المختارة، وهما: الموقف من «الغرب» ومشروعه الفكري، وذلك من خلال تقديم قراءةٍ له تختلف عن القراءةِ الاستلابيّة التغريبيّة، وأيضًا القراءة التّخويفية، فكلتا القراءتان أوقعتا العقل المسلم في مآزق ومنْزلقات وتشوّهات لم يتعافَ منها بعد. وقد انطلقتْ هذه القراءة من «الوعي بالآخر» الذي هو أيضًا جزء من الوعْي بالذّات المدركة، وطرحت هذه الجهود تلك القراءة في ضوء عدّة محدّدات، هي: إدراك الفكر الغربي في ضوْء سياقاته الفكريّة والاجتماعيّة والتاريخيّة التي تجلّى فيها نموذجه المعرفي، النظر إلى

المنهج الغربي انطلاقًا من النّهج التوحيدي الحضاري المقابل له والمتمايز لأطروحاته، ثمّ الخلوص إلى العناصر المعرفيّة ومضامينها الكلية (المفاهيم والقيم والتصورات ومناهج النظر والتفكير) التي تشكّل النموذج المعرفي الغربي وتفنيدها في ضوء رؤية مُرتكزة على نموذج متجاوز.

أمّا العنصرُ الثاني فهو «الدّين» وهو المشترك الثّاني في «الناظم الفكري» بين هؤلاء المفكّرين، لا سيّما ما يتعلّق باعتباره سبيلًا ومصدرًا لأيّ إصلاح مبتغى في الأمّة ومصدر بنائها المعرفي الأوّل ووعاء تصوّراته ومفاهيمه الأساسية، وفي هذا الإطار اتّفقت المشاريع الإصلاحيّة التي طرحت في الدّراسة على عدّة منطلقات أساسيّة في مسألة الإصلاح المعرفي، وهي: ضرورة العودة إلى الإسلام مصدرًا لبناء النّهضة المنشودة ومولدًا ذاتيًّا للوعي، ومرجعًا لنموذجها المعرفي التّوحيدي، وهذه الضّرورة ظهرت عند مصطفى صبري في (العودة إلى الإسلام الأول)، وعند محمد عبده في (العودة إلى فهم السّلف الأول للدين)، وعند شريعتي في (العودة إلى الذات). وإحياء قنوات الاتّصال والتفاعل - تلك التي انقطعت عبرَ قرون - بين المسلم ومنابع فكره الأصيلة «الوحي» وتفعيلها، وذلك دونَ وسائط أو حصون كانت حاجزًا لمباشرة العقلِ المسلم وظائفه الحيويّة في إطار الوحي. هذه الحصون والموانع

كانت عند مصطفى صبري (المعطّلون لعلم الكلام، والمتغربون) وعند محمد عبده (التقليد والجمود) وعند شريعتي (الرّوحانيون الزائفون، والمتشبّهون، والمستبدون). والتّأكيد على إصلاح وإحياء علم الكلام وتجديد مباحثه بما يتناسبُ مع التّحديات الفكريّة والمعرفيّة المستجدة، والتي تتّصل بالنموذج المعرفي الغربي ومحاولة فرض هيمنته على الثّقافات والحضارات المعاصرة، بما يحقّق الوعي الحضاري للذات المسلمة في تفاعلها مع الغرب ومشروعه الفكري.

وفي ضوء هذا المنْطلقات يمكن استنباط مجموعةٍ من «الأسس المعرفيّة» قدّمتها هذه الجهود لاستعادة حيويّة البناء المعرفي ومعالجة تشوّهاته من خلال عدّة محاور، هي: إعادة اكتشاف «النموذج المعرفي التوحيدي» وعناصره الأساسية: التصوّرات والمفاهيم وطرق التفكير. ومحوريّة الذّات في «الإصلاح المعرفي» واستعادة بنائها، وهو ما يتطلّب طريقيْن: التخلية ثمّ التّحلية، التخليّة ممّا ألصق بها مِن شوائب، والتّحلية بالعناصر والتصوّرات الأساسيّة في منهجنا الحضاري. وإصلاح منهج النّظر للوحي بما يُمكّن من استعادة اللّقاء المباشر بين العقل المسلم وبين الوحي. وتجديد منهج النّظر في التراث، وتناوله بعيدًا عن القداسة المفرطة أو الإهمال والترك الكامل. وتشغيل «العقل» المسلم وإحياء دوره في «الاجتهاد» كعامل أساس في بناء المنظومة الفكريّة والقيميّة التوحيديّة وتشغيلها.

مراجعُ الدّراسة

1 – ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ط2، 1997.

2 – أبو سليمان، أحمد عبد الحميد. الرؤية الكونيّة الحضاريّة القرآنيّة المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، القاهرة، دار السلام،2009.

3 – إحسان نراقي: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، بيروت، دار الساقي 1992.

4 – أحمد مهابة: إيران بين التاج والعمامة، القاهرة، كتاب الحريّة عدد 22، 1989.

5 – أحمد، كمال مظهر. دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، بغداد، الأمانة العامة للشباب، 1989.

6 – إشراقي، مهدى. دار الفنون گفتارى درهويت دار الفنون وجايگاه در تاريخ معاصر إيران، طهران، پژوهشكده تعليم وتربيت (2004م).

7 – الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم،1992.

8 – الأقحصارى، حسن كافي. أصول الحِكَم في نظام العالم، تحقيق: نوفان رجا الحمود، عمان، الجامعة الأردنية، 1986.

9 – آل أحمد، جلال. نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة، (21)، 2000.

10 – أمين، عثمان. الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د ت.

11 – بريش، محمد. «مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح»، في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، تقرير أمتي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006.

12 – البشري، طارق. «الإصلاح والتجدد في أمتي صناعة محليّة وحضاريّة» في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، تقرير أمتي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006.

13 – جب، هاملتون. وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريده، القاهرة، المطبعة الإسلامية، 1933.

14 – جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1979.

15 – الجندي، أنور. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي 1978.

16 – جيدل، عمار. «رائد الفكر الإسلامي الحديث: شيخ الإسلام مصطفى صبري»، القاهرة، حـراء، العدد الخامس، أكتوبر – ديسمبر، 2006م.

17 – رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، القاهرة، دار المنار، 1344هـ.

18 – زاده بردر، محمد شرف. انقلاب فرهنگي در دانشگاهها إيران، طهران پژوهشكده امام خمينى وانقلاب إسلامي، 1383 (2004م).

19 – الزغبي، أنور. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007.

20 - زيادة، خالد. تطور النظرة الإسلاميّة إلى أوروبا، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر،2010.

21 - زيادة، رضوان جودت. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004.

22 - زيادة، رضوان. «العرب وتحولات خطابهم»، الاجتهاد، بيروت، العددان 55 - 56، 2002.

23 - زيادة، رضوان. الخطاب العربي حول الإصلاح، في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، تقرير أمتي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006.

24 - السبكى، آمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 - 1979) الكويت، عالم المعرفة، العدد (250)، أكتوبر 1999.

25 - سلامة، يوسف. «النزعة العقليّة عند محمد عبده»، الفلسفة والعصر، القاهرة، العدد الأول، أكتوبر 1999.

26 - سلطانزاد، منصور. خاطرات دوسفير: اسراري از سقوط شاه ونفش آمريكا وانگيس در انقلاب إيران، طهران، نشر علم 1372 (1993م).

27 - السيد، محمد صالح محمد: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

28 - شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية..الجذور.. الأيديولوجيّة، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط2، 1988.

29 - شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، ترجمة: هادى السيد ياسين، بيروت، دار الأمير، 2004.

30 - شريعتي، علي. تاريخ ومعرفة الأديان، جـ1، ترجمة: حسين النصيري، بيروت، دار الأمير، 2008.

31 – شريعتي، علي. الأمّة والإمامة، بيروت، دار الأمير، 2006.

32 – شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، 2002.

33 – شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ اتحاد الجمعيات الطلابيّة الإسلاميّة في أوروبا، مركز البحوث والمعلومات، 1984.

34 – شريعتي، علي. مسئوليّة المثقف، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير،2007.

35 – شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الأمين 1996.

36 – شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط1993،2.

37 – شريعتي، علي. بناء الذات الثوريّة ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير،2005.

38 – شريعتي، علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، 2003.

39 – شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير 2004.

40 – شلتوت، محمود. «الإمام محمد عبده وطريقته في التفسير»، الرسالة، القاهرة، العدد 576، 17/ 7/ 1944.

41 – صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ضمن: حلمي، مصطفى. الأسرار الخفيّة وراء إلغاء الخلافة العثمانية، بيروت، دار الكتب العلمية،2004م.

42 – صبري، مصطفى. موقف البشر تحت سلطان القدر، القاهرة، المطبعة السلفية، 1952.

43 – صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (أربعة أجزاء)، بيروت، دار إحياء التراث،ط2، 1981م.

44 – عادل، غلام علي حداد. «صورة العرب في الكتب المدرسيّة الإيرانيّة» في: العلاقات العربية – الإيرانيّة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة،1996.

45 – عباس، رءوف. «الإصلاح العثماني الدوافع والأبعاد»، بيروت، حوار العرب، العدد الرابع، مارس2005.

46 – عبد المجيد النجار: «دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية»، قضايا إسلاميّة معاصرة، بيروت، العدد 14، 2001.

47 – عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، القاهرة، كتاب الهلال، العدد 114، 1960.

48 – عبده، محمد. الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، 1993.

49 – عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، تقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، سلسلة الذخائر، 162، القاهرة.

50 – عبده، محمد. انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك، العروة الوثقى، القاهرة، دار العرب، 1957.

51 – العلوانى، طه جابر. نحو التجديد والاجتهاد، القاهرة، دار تنوير للنشر والتوزيع، 2008.

52 – علي، سعيد إسماعيل. تاريخ التربيّة والتعليم في مصر، القاهرة، عالم الكتب، 1985.
53 – عمر، السيد. «مداخل الإصلاح في الأمّة: جدالات الديني والسياسي» في: الإصلاح في الأمّة بين الداخل والخارج، تقرير أمتي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006.
54 – عمر، السيد.: «التنشئة السياسيّة لدى مدرسة المنار(مقاربة أولية) في: مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
55 – فؤاد باشا، أحمد. «حول رؤيّة الإمام محمد عبده لعلاقة الدين بالعلم»، المسلم المعاصر، القاهرة، العدد 119 – 120 (عدد خاص عن الشيخ، محمد عبده)، 2006.
56 – فر، محمد شفيعي. الأسس الفكريّة للثورة الإسلاميّة، ترجمة: محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2007.
57 – قطعنامه هشتمين كنفرانس ارز شيابى انقلاب آموزشى»، ما هنامه آموزش و پرورش، طهران، مركز انتشارات آموزشى، شماره (174)،1349هـ.ش (1970م).
58 – الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، الدار البيضاء، دار الثقافة، 2000.
59 – گلگار، سعيد.» بررسى رابطة نظام بهلوي ودانشگاه در إيران»، فصلنامه دانشگاه اسلامى، طهران،شماره 35، سال يازدهم، شمار35، بابيز 1386 (2007 م).
60 – ماكارثي، جوستين. «سياسات الإصلاح العثماني» ترجمة: عبد اللطيف الحارث، الاجتهاد، العدد45 – 46، بيروت، 2000.

61 – مانتران، روبير (إشراف).تاريخ الدولة العثمانية، جـ2، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع 1993.

62 – مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، استانبول، دار الدعوة، ط2،1960.

63 – مخلوف، ماجدة. «الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين 13 – 14هـ / 19 – 20م»، مؤتمر اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندريّة 19 – 21 يناير 2009.

64 – مخلوف، ماجدة. تحولات الفكر والسياسة في التاريخ العثماني، رؤية أحمد جودت باشا في تقريره إلى السلطان عبد الحميد الثاني، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2009.

65 – المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة ج1، القاهرة، دار الشروق 1999.

66 – مصطفى، علي خليل. أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986.

67 – معوض، أحمد. إيران المعاصرة، القاهرة، الدار العربيّة لنشر الثقافة العالمية، د.ت.

68 – النجار، عبد المجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)، القاهرة، دار الغرب الإسلامي، ط2،2006.

69 – هوشنگ، نهاوندي وديگران، امير كبير ودار الفنون، طهران، كتابخانه مركزي 1354 (1675م).

70 – ياغي، إسماعيل أحمد. الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلامي الحديث، الرياض، مكتبة العبيكان، 1996.

فهرس المحتويات